





*Rytti*





Pbro. LUIS MACCHI, S.

---

N O C I O N E S

DE

# SAGRADA HERMENEUTICA

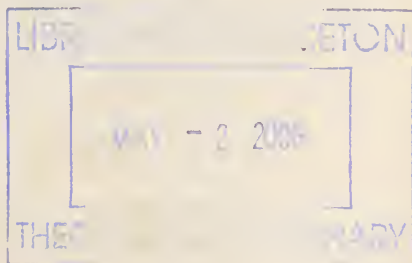
O

Introducción a los Libros Sagrados  
del Antiguo y Nuevo Testamento

---

*Recopiladas sobre autores modernos  
y en conformidad con las respuestas  
de la Comisión Pontificia de  
"Re Biblica"*

SEGUNDA EDICION



SOCIEDAD EDITORA INTERNACIONAL  
ADOLFO BERRO 4050 - BUENOS AIRES

He revisado las Nociones de Sagrada Hermenéutica del R. P. Macchi  
y no he hallado cosa alguna que se oponga a su impresión.

*Bernal, 1 Mayo 1925.*

SANTIAGO MUSANTE  
*Doctor en Sagrada Teología*  
*Revisor Delegado*

---

Visto el precedente informe del R. P. Santiago Musante, Revisor  
delegado, nada impide la impresión.

*Buenos Aires, 15 Mayo 1925.*

VALENTÍN BONETTI, *Pbro.*  
*Inspector Salesiano.*

---

NIHIL OBSTAT.

*Buenos Aires, Marzo 11 de 1926.*

ANTONIO ROCCA  
*Censor ad hoc*

---

PUEDE IMPRIMIRSE

*Buenos Aires, 10 de Mayo de 1943.*

† ANTONIO ROCCA  
*Ob. de Augusta y Vic. Gen.*

## ADVERTENCIA

---

*Estas Nociones responden a un Programa de Cuatro Años de Estudios de Sagrada Hermenéutica. Fueron recopiladas principalmente sobre los Textos de Cornely, S. I. (Compend.), F. Vigouroux y Bacuez (edic. castel. 1891 e ital. 1901), Lamy, Janssens y otros autores, y están en conformidad con las Respuestas de la Comisión Pontificia de «Re Biblica». Este humilde trabajo, sin pretensión alguna, tiene por objeto hacer breve lo que es largo en Vigouroux, facilitar en algo lo que es difícil y condensado en Cornely. Con él los que estudian Hermenéutica y Sagrada Teología tendrán ahorrado mucho tiempo, que podrán emplear con mayor provecho en el estudio del Texto mismo de la Sagrada Escritura. En algunos comentarios de las Respuestas de la Comisión Bíblica, me he extendido largamente por la importancia de la materia.*

*Me parece que este Compendio elemental de Hermenéutica ha de prestar algún servicio no sólo a los que cursan estudios eclesiásticos, sino también a otros que quieren tener exactos y seguros conocimientos relativos a las Sagradas Escrituras. Y la razón es la siguiente: Jamás como en estos días se han generalizado tanto las cuestiones religiosas, y entre ellas ocupan un lugar especial las que se refieren a los Libros Santos, principalmente a los Santos Evangelios. En efecto, se han suscitado multitud de nuevos problemas; los ataques de los enemigos de la fe, se han multiplicado y hanse vulgarizado numerosas objeciones contra toda la doctrina católica. Con mucha razón dijo León de Gautier: «Espanto me infunde el peligro que corre el alma de los jóvenes en los momentos actuales. Las objeciones que a la fe se dirigen son cada día en mayor número y más péfidas. En el siglo pasado, sólo los más refinados estaban en realidad al corriente de las villanías de Voltaire y de sus envenenados*

ataques contra la Biblia... No ocurre hoy lo mismo, y en cualquier parte se oyen más objeciones en una hora que entonces en todo un mes» («El Mundo», 12 Marz. 1879). Ahora bien, muchos, con buena intención, sin duda, pretenden discutir sin tener la preparación necesaria, y de ahí resulta que a menudo con ligereza se afirman cosas inexactas o erróneas, o fácilmente se hacen al adversario concesiones que perjudican a la doctrina católica y a la religión. De ahí la necesidad de adquirir exactos y seguros conocimientos sobre el Libro por excelencia, la Sagrada Biblia, tan combatido, que contiene la revelación divina, que es preciso defender como sagrada herencia. Y a la verdad, hoy no se trata sólo de refutar los errores antiguos sobre tal o cual dogma, sino que se hace indispensable salir a la defensa, entre otras cosas, de la inspiración de los Libros Santos, de su autenticidad, de su veracidad, etc., y para esto, como dijo León XIII, se podrá sacar buen auxilio de la Introducción bíblica o Sagrada Hermenéutica.

Finalmente este humilde trabajo podrá servir también para los Cursos de Apologética y Centros de Cultura cristiana; y para que los dichos, frases y sentencias que en Manuales de Hermenéutica suelen citarse en latín, no sean de tropiezo a los que ignoran esta lengua, al citarlos los he hecho seguir de su correspondiente traducción castellana.

En todos nuestros estudios recordemos al que dijo: «Yo soy el camino, y la verdad, y la vida» (S. Juan, XIV, 6); y «al Rey de los siglos, inmortal, invisible, al solo Dios, sea dada la honra y la gloria por siempre jamás» (1 Tim. I, 17).

Pbro. LUIS MACCHI.

---



A. p. 7a 132

# PRIMERA PARTE

---

## **Introducción general a la Sagrada Escritura. Canon. Texto. Reglas de interpretación. Inspiración de los Sagrados Libros.**

---

### CAPITULO PRIMERO

#### ARTÍCULO PRIMERO

**Introducción. Hermenéutica, Exégesis. Biblia: Sagrada Escritura.  
División. Unidad y plan de la Biblia.**

La *Introducción* general a la Sagrada Escritura tiene por objeto dar a conocer cuanto es útil saber respecto al origen, historia y reglas de interpretación de los Libros Sagrados del Antiguo y Nuevo Testamento en general.

La *Introducción* a las Sagradas Escrituras nos da las nociones previas del origen, autores, lengua, objeto, orden, canon, autoridad, inspiración y reglas de interpretación de las Sagradas Escrituras <sup>1</sup>.

Se da el nombre de *Hermenéutica* (del griego *hermeneúein*, explicar) al conjunto de reglas que deben seguirse en la explicación del Texto sagrado. Dichas reglas tienen por objeto dar a conocer el verdadero significado de las Sagradas Escrituras.

La palabra *Exégesis* (del griego *exégesis*, derivada de *exegéomai*, explicar) tiene el mismo sentido que *hermenéutica*; pero el uso ha establecido que *exégesis* signifique *explicación de la Biblia*; y *hermenéutica*, *el conjunto de reglas que deben seguirse en dicha explicación*. Exegeta es el que explica las Sagradas Escrituras.

Las fuentes de la *Hermenéutica* son los Decretos de la S. Iglesia, las obras homiléticas de los Stos. Padres, y las obras escritas por los mismos *ex profeso*.

---

<sup>1</sup> De la *Introducción* bíblica «el alumno saca cómodo auxilio para demostrar la integridad y autoridad de la Biblia, para investigar y llegar a conocer su sentido legítimo, para prevenir artificiosas objeciones y deshacerlas de raíz». León XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, 18 Nov. 1893.

## 1. Biblia: Sagrada Escritura. Nombres de la Sagrada Escritura.

*Biblia* es el nombre del conjunto de los Libros Sagrados, o Sagrada Escritura. Los libros sagrados admiten dos divisiones: el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento*. El *Antiguo Testamento* comprende todos los escritos anteriores a la venida de Jesucristo; y el *Nuevo*, todos los que son posteriores a su venida.

La palabra *Biblia* quiere decir *libro*. Desde muy antiguo se usó dicha palabra para designar el libro por excelencia, aquel que contiene la palabra de Dios. San Clemente (Padre Apostólico) fué el primero en denominar a la colección de los santos libros *tá biblia* (los libros). En el siglo XIII empezóse a usar en singular femenino latino lo que había sido plural neutro de la misma lengua, esto es, a decirse *biblia* (genit. *-ae*) por *biblia*, *-orum*, y las nácientes lenguas romanas adoptaron aquella variedad.

LLámase *Biblia hebrea* a la colección de los Libros Santos escritos en hebreo; *Biblia griega* o de los *Setenta*, a la traducción griega que para el Pentateuco hicieron los setenta Intérpretes y para los restantes libros del Antiguo Testamento otros autores desconocidos; *Biblias políglotas*, a las que traen el sagrado texto en varias lenguas; *Biblias rabínicas*, a las editadas por los rabinos judíos; *Biblia de la Vulgata*, a la versión latina hecha por S. Jerónimo y adoptada como oficial por la Iglesia; *Biblia de Sixto V*, a la edición de la Vulgata enmendada y mandada imprimir en Roma por el Papa Sixto V el año 1590 (3 vol. en fol.); *Biblia de Clemente VIII*, a una edición corregida de la anterior, aparecida en 1592; *Biblias en lengua vulgar*, a las ediciones en las lenguas vulgares de los varios países. Estas son: *católicas* (editadas con la licencia de los obispos), y *protestantes*.

Los que escribieron el Nuevo Testamento llaman al Antiguo: *La Escritura* (2 Tim. III, 16; Act. VIII, 32; Gal. III, 22); *Las Escrituras* (Matth. XXI, 42; Luc. XXIV, 27; 2 Petr. III, 16); *Las Santas Escrituras* (Rom. I, 2) <sup>1</sup>; *Las Sagradas Letras* (2 Tim. III, 15) <sup>2</sup>. Con estos mismos nombres son designados también los Libros del Nuevo Testamento.

<sup>1</sup> Las Escrituras pueden, en sentido lato, llamarse *santas*, porque contienen cosas santas, esto es, la doctrina pura revelada, y porque santifican al lector con la verdad que enseñan. Mas en sentido propio las Escrituras son santas, porque tienen por autor no a un hombre, sino al mismo Dios (Cf. Conc. Vat. sess. 3, *Constit. de Fide*, cp. 2). *Cornely in Rom.*

<sup>2</sup> S. Pablo llama a las Escrituras *Sagradas Letras* (2 Tim. III, 15) para indicar la utilidad que tienen por su inspiración divina; pues quiere que se

El nombre de *Libros Santos* con que se designa a las Santas Escrituras, se encuentra ya en los Macabeos (Mac. XII, 9). El de Testamento<sup>1</sup>, aplicado a la antigua alianza, viene de los Setenta; pero S. Pablo fué el que dió a los Libros de la antigua alianza el nombre de Antiguo Testamento (2 Cor. III, 14). Como consecuencia de esto, a los Libros de la nueva alianza se les dió el nombre de *Nuevo Testamento*.

## 2. Definición de la Sagrada Escritura.

Con el nombre de Sagrada Escritura se designan los Libros escritos por los sagrados autores, bajo la inspiración de Dios, y recibidos por la Iglesia como inspirados.

Como *libros* constan de letras, vocablos, conceptos, exposición más o menos elegante; y por la lengua, la interpretación y la conservación van sujetos a las mismas condiciones que los demás escritos.

Por los sagrados autores. Con estas palabras se indican los autores secundarios, que son los hombres. Dícense *sagrados* porque escribieron no de cosas profanas, sino sagradas, esto es, de la revelación de Dios a los hombres, de su conservación y propagación o transmisión.

Bajo la inspiración de Dios. Con esto se indica el autor principal, que es Dios. En esto las Sagradas Escrituras se distinguen totalmente de los demás libros; mientras éstos son escritos por industria privada, las Escrituras Sagradas fueron escritas por inspiración de Dios. Son, por tanto, la palabra de Dios escrita. Todos los hechos y dichos referidos en la Sagrada Escritura, han sido escritos bajo la inspiración divina.

Las Sagradas Escrituras se distinguen de los libros profanos no sólo por razón de la divina revelación que contienen, sino principalmente por razón de la inspiración, por la cual Dios se hace su autor. Bajo este respecto, como se dirá, van sujetas a reglas particulares de interpretación. Las Sagradas Escrituras se diferencian de la Tra-

---

entienda ser ellas útiles para instruir para la salud y enseñar, etc., cabalmente porque son *divinamente inspiradas* (Id. *ibíd*).

<sup>1</sup> La palabra *Testamento* es traducción de la griega διαθήκη, que a su vez lo es del vocablo hebreo *berith*, que significa *alianza, pacto, convención*. Con razón, pues, se llaman Testamento los Libros Santos, que contienen la alianza hecha entre Dios y su pueblo. Dice S. Jerónimo: «En los más de los lugares de la Escritura la palabra Testamento designa no la voluntad de los difuntos, sino la alianza de los vivos».

dición; porque aunque la Tradición encierre la palabra de Dios, y haya sido consignada, en el transcurso de los tiempos, en los escritos de los Padres, no fué escrita por autores inspirados por Dios.

En la definición se agrega: y recibidos por la Iglesia como inspirados. Porque pudo suceder que uno que otro libro, por ejemplo el Libro tercero o cuarto de Esdras, hubiese sido escrito por un autor divinamente inspirado, y sin embargo no forme parte de las Sagradas Escrituras porque no consta de su origen divino. Pertenece a la Iglesia definir cuáles son los Libros que forman parte de las Sagradas Escrituras y que son inspirados. A ella prometió Jesucristo la asistencia del Espíritu Santo; a la misma Iglesia ha confiado el depósito de la tradición divina, y S. Pablo la llama columna y apoyo de la verdad (1 Tim. III, 15).

### 3. Número y división de los Libros del Antiguo Testamento.

El Antiguo Testamento consta de 46 Libros, de los cuales 22 existen en hebreo <sup>1</sup>. Los demás fueron escritos en griego, o no existen en la lengua original. Los Judíos sólo admiten los escritos en hebreo, y a éstos se les da el nombre de *protocanónicos*; a los demás se les llama *deuterocanónicos* (Véase número. 5).

La Biblia hebraica, que contiene los libros protocanónicos, se divide en tres partes: 1º la Ley, *tórah*; 2º los Profetas, *nebim*; y 3º los Hagiógrafos, *ketubim*, como se ve en el cuadro puesto en la página siguiente.

Esta división de la Escritura en *Ley*, *Profetas* y *Hagiógrafos* la encontramos en el prólogo del Eclesiástico y en San Lucas (Lucas, XXIV, 44). «Era necesario que se cumpliese todo cuanto está escrito de mí en la Ley de Moisés, y los Profetas, y en los Salmos». Nuestro Señor se sirve en este pasaje de la palabra *Salmos* para designar todos los Hagiógrafos. En otros pasajes del Nuevo Testamento, el conjunto del Antiguo Testamento es indicado simplemente por sus dos primeras partes, la Ley y los Profetas (Matth. VII, 12; Luc. XVI, 16; Act. XIII, 15; Rom. III, 21). Débese notar que en todos estos pasajes la palabra *profeta* se usa en el significado lato que le daban los Hebreos, que entendían por *profeta* un hombre inspirado por Dios.

<sup>1</sup> Realmente los Libros contenidos en la Biblia hebraica son 24, pero como los Judíos han querido reducirlos al número de letras de su alfabeto, es decir a 22, no cuentan más que como un solo libro: 1º Jueces y Rut; 2º las Profecías y las Lamentaciones de Jeremías.

|  |   |  |   |   |  |  |  |                     |  |  |     |
|--|---|--|---|---|--|--|--|---------------------|--|--|-----|
| 1º<br>LA LEY o<br>tôrah  | { Génesis 1.<br>Exodo 2.<br>Levítico 3.<br>Números 4.<br>Deuteronomio 5.  |  |   |   |  |  |  |                     |  |  |     |
| 2º<br>LOS PRO-<br>FETAS<br>o Nebiim,<br>divididos<br>en  | <table border="0"> <tr> <td data-bbox="234 405 354 493"><i>ri'sonim</i><br/>o anterio-<br/>res</td> <td data-bbox="376 361 884 538">           { Josué 6.<br/>           Jueces y Ruth 7.<br/>           Los dos libros de Samuel (1º y 2º de<br/>           los Reyes) 8.<br/>           Los dos libros de los Reyes (3º y 4º de<br/>           los Reyes) 9.         </td> </tr> <tr> <td data-bbox="234 661 354 802"><i>áharônim</i><br/>o poste-<br/>riores,<br/>subdividi-<br/>dos en</td> <td data-bbox="376 555 884 1014"> <table border="0"> <tr> <td data-bbox="409 573 518 626">Profetas<br/>Mayores</td> <td data-bbox="551 555 884 643">           { Isaías 10.<br/>           Jeremías y Trensos 11. . .<br/>           Ezequiel 12.         </td> </tr> <tr> <td data-bbox="409 802 518 855">Profetas<br/>Menores</td> <td data-bbox="551 661 884 1014"> <table border="0"> <tr> <td data-bbox="573 661 737 1014">           { Oseas<br/>           Joel<br/>           Amos<br/>           Abdías<br/>           Jonás<br/>           Miqueas<br/>           Nahum<br/>           Habacuc<br/>           Sofonías<br/>           Ageo<br/>           Zacarías<br/>           Malaquías         </td> <td data-bbox="748 820 780 855">13.</td> </tr> </table> </td> </tr> </table> </td> </tr> </table> | <i>ri'sonim</i><br>o anterio-<br>res   | { Josué 6.<br>Jueces y Ruth 7.<br>Los dos libros de Samuel (1º y 2º de<br>los Reyes) 8.<br>Los dos libros de los Reyes (3º y 4º de<br>los Reyes) 9. | <i>áharônim</i><br>o poste-<br>riores,<br>subdividi-<br>dos en  | <table border="0"> <tr> <td data-bbox="409 573 518 626">Profetas<br/>Mayores</td> <td data-bbox="551 555 884 643">           { Isaías 10.<br/>           Jeremías y Trensos 11. . .<br/>           Ezequiel 12.         </td> </tr> <tr> <td data-bbox="409 802 518 855">Profetas<br/>Menores</td> <td data-bbox="551 661 884 1014"> <table border="0"> <tr> <td data-bbox="573 661 737 1014">           { Oseas<br/>           Joel<br/>           Amos<br/>           Abdías<br/>           Jonás<br/>           Miqueas<br/>           Nahum<br/>           Habacuc<br/>           Sofonías<br/>           Ageo<br/>           Zacarías<br/>           Malaquías         </td> <td data-bbox="748 820 780 855">13.</td> </tr> </table> </td> </tr> </table> | Profetas<br>Mayores  | { Isaías 10.<br>Jeremías y Trensos 11. . .<br>Ezequiel 12. | Profetas<br>Menores | <table border="0"> <tr> <td data-bbox="573 661 737 1014">           { Oseas<br/>           Joel<br/>           Amos<br/>           Abdías<br/>           Jonás<br/>           Miqueas<br/>           Nahum<br/>           Habacuc<br/>           Sofonías<br/>           Ageo<br/>           Zacarías<br/>           Malaquías         </td> <td data-bbox="748 820 780 855">13.</td> </tr> </table> | { Oseas<br>Joel<br>Amos<br>Abdías<br>Jonás<br>Miqueas<br>Nahum<br>Habacuc<br>Sofonías<br>Ageo<br>Zacarías<br>Malaquías | 13. |
| <i>ri'sonim</i><br>o anterio-<br>res   | { Josué 6.<br>Jueces y Ruth 7.<br>Los dos libros de Samuel (1º y 2º de<br>los Reyes) 8.<br>Los dos libros de los Reyes (3º y 4º de<br>los Reyes) 9.   |  |   |   |  |  |  |                     |  |  |     |
| <i>áharônim</i><br>o poste-<br>riores,<br>subdividi-<br>dos en   | <table border="0"> <tr> <td data-bbox="409 573 518 626">Profetas<br/>Mayores</td> <td data-bbox="551 555 884 643">           { Isaías 10.<br/>           Jeremías y Trensos 11. . .<br/>           Ezequiel 12.         </td> </tr> <tr> <td data-bbox="409 802 518 855">Profetas<br/>Menores</td> <td data-bbox="551 661 884 1014"> <table border="0"> <tr> <td data-bbox="573 661 737 1014">           { Oseas<br/>           Joel<br/>           Amos<br/>           Abdías<br/>           Jonás<br/>           Miqueas<br/>           Nahum<br/>           Habacuc<br/>           Sofonías<br/>           Ageo<br/>           Zacarías<br/>           Malaquías         </td> <td data-bbox="748 820 780 855">13.</td> </tr> </table> </td> </tr> </table>  | Profetas<br>Mayores  | { Isaías 10.<br>Jeremías y Trensos 11. . .<br>Ezequiel 12.  | Profetas<br>Menores   | <table border="0"> <tr> <td data-bbox="573 661 737 1014">           { Oseas<br/>           Joel<br/>           Amos<br/>           Abdías<br/>           Jonás<br/>           Miqueas<br/>           Nahum<br/>           Habacuc<br/>           Sofonías<br/>           Ageo<br/>           Zacarías<br/>           Malaquías         </td> <td data-bbox="748 820 780 855">13.</td> </tr> </table>   | { Oseas<br>Joel<br>Amos<br>Abdías<br>Jonás<br>Miqueas<br>Nahum<br>Habacuc<br>Sofonías<br>Ageo<br>Zacarías<br>Malaquías | 13.  |                     |  |  |     |
| Profetas<br>Mayores  | { Isaías 10.<br>Jeremías y Trensos 11. . .<br>Ezequiel 12.  |  |   |   |  |  |  |                     |  |  |     |
| Profetas<br>Menores  | <table border="0"> <tr> <td data-bbox="573 661 737 1014">           { Oseas<br/>           Joel<br/>           Amos<br/>           Abdías<br/>           Jonás<br/>           Miqueas<br/>           Nahum<br/>           Habacuc<br/>           Sofonías<br/>           Ageo<br/>           Zacarías<br/>           Malaquías         </td> <td data-bbox="748 820 780 855">13.</td> </tr> </table>  | { Oseas<br>Joel<br>Amos<br>Abdías<br>Jonás<br>Miqueas<br>Nahum<br>Habacuc<br>Sofonías<br>Ageo<br>Zacarías<br>Malaquías | 13.   |   |  |  |  |                     |  |  |     |
| { Oseas<br>Joel<br>Amos<br>Abdías<br>Jonás<br>Miqueas<br>Nahum<br>Habacuc<br>Sofonías<br>Ageo<br>Zacarías<br>Malaquías | 13.   |  |   |   |  |  |  |                     |  |  |     |
| 3º<br>LOS HAGÍO-<br>GRAFOS<br>o ketubim  | <table border="0"> <tr> <td data-bbox="234 1014 518 1102">           { Salmos 14.<br/>           Proverbios 15.<br/>           Job 16.         </td> <td data-bbox="529 1102 884 1243">           { Cantar de los cantares 17.<br/>           Ruth.<br/>           Trensos o Lamentaciones.<br/>           Eclesiastés 18.<br/>           Ester 19.         </td> </tr> <tr> <td data-bbox="234 1252 518 1367">           { Daniel 20.<br/>           Esdras y Nehemías 21.<br/>           Los dos libros de las Crónicas (1º y 2º de los Paralipó-<br/>           menos) 22.         </td> <td></td> </tr> </table>  | { Salmos 14.<br>Proverbios 15.<br>Job 16.  | { Cantar de los cantares 17.<br>Ruth.<br>Trensos o Lamentaciones.<br>Eclesiastés 18.<br>Ester 19.   | { Daniel 20.<br>Esdras y Nehemías 21.<br>Los dos libros de las Crónicas (1º y 2º de los Paralipó-<br>menos) 22. |  |  |  |                     |  |  |     |
| { Salmos 14.<br>Proverbios 15.<br>Job 16.  | { Cantar de los cantares 17.<br>Ruth.<br>Trensos o Lamentaciones.<br>Eclesiastés 18.<br>Ester 19.   |  |   |   |  |  |  |                     |  |  |     |
| { Daniel 20.<br>Esdras y Nehemías 21.<br>Los dos libros de las Crónicas (1º y 2º de los Paralipó-<br>menos) 22.        |   |  |   |   |  |  |  |                     |  |  |     |

<sup>1</sup> Según la distribución litúrgica que los Judíos han hecho de la Biblia, a los 5 Libros de la Ley, corresponden los cinco Libros pequeños llamados «*hamesch megilloth*» (o cinco rollos), que se leían en ciertas solemnidades. Véase n. 34.

Si se cuentan los Libros del Antiguo Testamento como los divide la Vulgata, se llega a un total de 46, como sigue:

- |  |   |
|--|---|
| 1. Génesis.  | 23. Eclesiastés.                                      |
| 2. Exodo.  | 24. Cantar de Cantares.                               |
| 3. Levítico.   | 25. Sabiduría.  |
| 4. Números.  | 26. Eclesiástico.                                     |
| 5. Deuteronomio.   | 27. Isaías.   |
| 6. Josué.  | 28. Jeremías.   |
| 7. Jueces.   | 29. Trenos.   |
| 8. Rut.  | 30. Baruc.  |
| 9. Primer libro de los Reyes<br>(o Primero de Samuel).     | 31. Ezequiel.   |
| 10. Segundo libro de los Reyes<br>(o Segundo de Samuel).   | 32. Daniel.   |
| 11. Tercer libro de los Reyes.                             | 33. Oseas.  |
| 12. Cuarto libro de los Reyes.                             | 34. Joel.   |
| 13. Primer libro del Paralipó-<br>menon (o Paralipómenos). | 35. Amós.   |
| 14. Segundo libro del Paralipó-<br>menon.                  | 36. Abdías.   |
| 15. Esdras.  | 37. Jonás.  |
| 16. Nehemías, o segundo libro<br>de Esdras.                | 38. Miqueas.  |
| 17. Tobías.  | 39. Nahúm.  |
| 18. Judit.   | 40. Habacuc.  |
| 19. Ester.   | 41. Sofonías.   |
| 20. Job.   | 42. Aggeo.  |
| 21. Salmos.  | 43. Zacarías.   |
| 22. Proverbios.  | 44. Malaquías.  |
|  | 45. Primer libro de los Maca-<br>beos.                |
|  | 46. Segundo libro de los Maca-<br>beos <sup>1</sup> . |

Estos Libros considerados bajo el aspecto de la materia y de la forma, se pueden dividir, según el elemento que en cada uno domina, en tres grupos: histórico, didáctico (o doctrinal), y profético. Los libros didácticos se subdividen en poéticos y sapienciales.

<sup>1</sup> El número de los Libros del Antiguo Testamento, es cosa convencional en parte. Se obtiene efectivamente un número más elevado, contando separadamente Libros que llevan el mismo nombre, v. g. los cuatro libros de los Reyes, que en realidad no forman más que dos. Se obtiene un número menor contando v. g. los dos libros de Samuel (1º y 2º de los Reyes) por uno; y los dos libros de los Reyes (3º y 4º de los Reyes) por uno. San Agustín cuenta 44 libros. Algunos cuentan 45, para tener un total de 72 libros bíblicos con los 27 que forman el Nuevo Testamento.

1º Grupo  
Libros his-  
tóricos  
(21 libros)

Pentateuco  
Josué  
Jueces  
Rut  
Cuatro Libros de los Reyes  
Dos Libros del Paralipómenon  
Esdras  
Nehemías (2º de Esdras)  
*Tobías* <sup>1</sup>  
*Judit*  
Ester  
Dos *Libros de los Macabeos*

2º Grupo  
Libros di-  
dáticos  
(8 libros)

Poéticos { Job  
Salmos  
Proverbios <sup>2</sup>  
Trenos

Sapienciales { (Proverbios)  
Eclesiastés  
Cantar de Cantares  
*Sabiduría*  
*Eclesiástico*

3º Grupo  
Libros pro-  
féticos  
(17 libros)

Isaías  
Jeremías  
*Baruc*  
Ezequiel  
Daniel  
Doce Profetas menores.

<sup>1</sup> Los Libros en letra *bastardilla*, es decir: *Tobías*, *Judit*, *Macabeos*, *Sabiduría*, *Eclesiástico* y algunos fragmentos de *Ester* y *Daniel* son *deuterocanónicos*.

<sup>2</sup> Los *Proverbios* pertenecen por su forma a los libros poéticos, y a los libros sapienciales por el asunto de que tratan.

#### 4. Número y división de los libros del Nuevo Testamento.

El Nuevo Testamento contiene: 1º Los 4 Evangelios; 2º Los Hechos de los Apóstoles; 3º Veinte y una Epístolas de varios Apóstoles y 4º el Apocalipsis.

|                     |           |   |   |
|---------------------|-----------|---|---|
| Nuevo<br>Testamento | 1º        | Evangelio   | { 1. según S. Mateo<br>2. según S. Marcos<br>3. según S. Lucas<br>4. según S. Juan  |
|                     | 2º        | Los Hechos de los Apóstoles (de S. Lucas)   |   |
|                     | 3º        | De<br>S. Pablo<br>a los   | { Romanos<br>Corintios 1ª<br>Corintios 2ª<br>Gálatas<br>Efesios<br>Filipenses<br>Colosenses<br>Tesalonicenses 1ª<br>Tesalonicenses 2ª<br>Timoteo 1ª<br>Timoteo 2ª<br>Tito<br>Filemón<br><i>Hebreos</i> <sup>1</sup> |
|                     | Epístolas | { Del <i>Ap. Santiago</i> (una)<br>De S. Pedro 1ª<br>De S. <i>Pedro</i> 2ª<br>De S. Juan 1ª<br>De S. <i>Juan</i> 2ª<br>De S. <i>Juan</i> 3ª<br>De S. <i>Judas</i> (una) |   |
|                     | 4º        | <i>El Apocalipsis</i> (de S. Juan)  |   |

<sup>1</sup> Los Libros en letra *bastardilla*, son deuteroconónicos.



## 5. Libros protocanónicos y deuterocanónicos.

1. Los Libros de la Escritura, que siempre y en todas partes desde el principio de la Iglesia, han sido reconocidos por ella como divinamente inspirados, fueron llamados protocanónicos (del griego *protos* = primero, y *kanonikós* = canónico).

Los Libros de la Escritura, que desde el principio de la Iglesia no han gozado de la misma autoridad, es decir que han sido objeto de dudas o discusiones respecto a su inspiración y que más tarde entraron a formar parte del canon de la Iglesia, fueron llamados deuterocanónicos (del griego *deúteros* = segundo, y *kanonikós* = canónico). Se les llama así porque han entrado, por decirlo así, en un segundo canon, añadido al primero que contenía los escritos cuya inspiración jamás había sido discutida. En realidad esta doble denominación no implica la existencia de dos cánones efectivos de los Libros bíblicos, sino sólo la existencia de dos grados temporales del mismo canon.

Los protestantes llaman *apócrifos* los libros deuterocanónicos. Los católicos aplican el nombre de *apócrifos* a los escritos que la Iglesia rechaza de su canon, aunque hubiesen sido admitidos sin razón como inspirados por algunas iglesias particulares, o por herejes. Las palabras *protocanónico* y *deuterocanónico*, aplicadas a las Escrituras, no son anteriores al siglo XVI, y se cree que las usó primero Sixto de Sena en su *Biblioteca sacra*, que apareció el año 1566. Pero sólo los términos son nuevos. Eusebio, en un célebre pasaje de su *Historia* (III, 24), distingue de una manera análoga, en el Nuevo Testamento, los *homologómena* o libros admitidos por todos; los *antilegómena* o libros cuya inspiración era objeto de discusiones, y los *notha* o libros de los cuales los Apóstoles y los discípulos del Salvador, no eran los autores.

Los términos de *protocanónicos* y *deuterocanónicos* se aplican también a los libros del Antiguo Testamento.

2. Los Libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento son: 1º Tobías; 2º Judit; 3º La Sabiduría; 4º El Eclesiástico; 5º Baruc; 6º El primer Libro de los Macabeos; 7º el segundo Libro de los Macabeos.

Los Libros deuterocanónicos del Nuevo Testamento son: 1º La Epístola a los Hebreos; 2º La Epístola del Apóstol Santiago; 3º La segunda Epístola de S. Pedro; 4º La segunda Epístola de S. Juan; 5º La tercera Epístola de S. Juan; 6º La Epístola de S. Judas; 7º El Apocalipsis.

Además de los Libros enteros que acabamos de enumerar, hay algunas partes o fragmentos deuterocanónicos tanto del Antiguo Testamento, como del Nuevo. En el Antiguo Testamento: 1º las

adiciones del Libro de Ester, X, 4 - XVI, 24; 2º la oración de Azarías y el cántico de los tres niños en el horno, Dan. III, 24-90; 3º la historia de Susana, Dan. XIII; 4º la historia de Bel y del Dragón, Dan. XIV. — En el Nuevo Testamento: 1º la conclusión del Evangelio de S. Marcos, XVI, 9-20; 2º el pasaje relativo al sudor de sangre de N. Señor, Luc. XXII, 43-44; 3º la historia de la mujer adúltera, Joan. VIII, 2-12. Se puede agregar 4º el pasaje de I Joan, V, 7, sobre los tres testimonios celestes, cuya autenticidad es discutida por algunos críticos.

## 6. Unidad general del plan de la Biblia.

Desde que se escribió el Génesis hasta que se escribió el Apocalipsis, han transcurrido cerca de 1500 años. El número de Libros escritos en ese espacio de tiempo, y cuyo conjunto forma la Biblia, se eleva a 73. Sus autores se diferencian mucho unos de otros, no sólo por el tiempo en que vivieron, sino también por los lugares en que habitaron y aun por el idioma en que escribieron. Con todo, esos 73 Libros, de origen tan diferente, en lo que al fondo se refiere, forman un todo completo. En ellos se ve un plan uniforme y una sola idea que se desenvuelve sucesivamente.

Esta idea única, que constituye la unidad admirable de la Biblia, es el misterio de la Redención. Jesucristo esperado, es todo el Antiguo Testamento; Jesucristo venido, eso es todo el Nuevo Testamento. Según frase de S. Agustín, «en el Antiguo Testamento estaba oculto el Nuevo, y en el Nuevo Testamento está patente el Antiguo». El Antiguo Testamento sirve de preparación al Nuevo por la idea mesiánica que desenvuelve. El primero nos habla del primer hombre y de su caída; el segundo, de la satisfacción dada por el pecado y del medio para llegar a la salvación.

La idea mesiánica aparece ya en germen en los primeros capítulos del Génesis; se desenvuelve a través de las edades en los Libros históricos y en los proféticos, creciendo siempre y haciéndose más clara de día en día, hasta que se abre como una flor en los Evangelios y en las Epístolas, para recibir por fin en el cielo su complemento en el Apocalipsis. Aparece desde el principio del mundo y sólo se detiene en la eternidad. Es la historia completa de la humanidad inseparablemente unida a la de su Redentor <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La Biblia, desde el primer versículo hasta el último, desde el *fiat lux* hasta el Apocalipsis, es una concadenación magnífica, un progreso lento y continuo... Los siglos, los acontecimientos, las doctrinas se eslabonan desde el centro a la periferia, y en su malla inconsistente, no dejan ni vacío ni con-

## ARTÍCULO SEGUNDO

## Historia del Canon de la S. Escritura

## § 1. Canon del Antiguo Testamento.

## 7. Importancia del estudio del canon.

Los escritos inspirados pueden sernos conocidos como tales sólo por lo que de ellos dice la Iglesia. Ninguna autoridad tendría para nosotros el que Dios hubiese hablado, si no supiéramos de una manera segura e infalible dónde está la palabra de Dios. La Iglesia ha hecho un catálogo en que enumera los Libros inspirados, y a ese catálogo se da el nombre de canon, y el de *canónicos* a los Libros contenidos en él.

## 8. Significado de la palabra "canon".

La palabra *canon* (del latín *canon*, -onis; del griego *kanon*) significa primitivamente «vara derecha», y metafóricamente lo que sirve a mantener derecha una cosa, una regla, o mejor: lo que sirve de regla, de medida.

En el Nuevo Testamento griego encontramos varias veces la palabra canon. En 2 Cor. X, 13, 15, significa un espacio medido, determinado, una región, el territorio que ha sido confiado a S. Pablo para ejercitar su apostolado (Vulgata: *regula*). En Gal. VI, 16 y Phil. III, 16, significa «regla» de conducta, manera de vivir conformemente a la doctrina cristiana.

Significado eclesiástico. Por los Padres la palabra *canon* fué usada desde luego en el sentido de «regla» en general, y especialmente de «regla de la verdad» (Clem. Alej.); de «regla de fe».

Significado de la palabra *canon* aplicada a la Biblia. Con relación a las Sagradas Escrituras, *canon* ha venido significando el conjunto de los escritos que la Iglesia católica tiene por divinamente inspirados, o más propiamente, es la lista autoritativa y precisa de los libros tenidos por inspirados por Dios. Polícrates había usado la voz *canon* en sentido de «regla de fe», y la costumbre de mirar los

—  
fusión. La antigüedad y la realidad exhalan en ella el mismo perfume; es un libro que se forma de día en día, que va creciendo naturalmente como un cedro; que ha sido testigo de todo cuanto dice y que no dice nada jamás si no es con el lenguaje de la eternidad. (Lacordaire, *Conferencias*).

Libros Sagrados como la regla de fe, hizo aplicarles el epíteto de *canónicos*, y por fin llamar *canon* a la serie de aquellos escritos. El primero en usar el nombre de *canon* aplicado a las Sagradas Escrituras, fué S. Atanasio (siglo IV).

El canon del Antiguo Testamento y el del Nuevo deben ser estudiados separadamente. Respecto al canon del Antiguo Testamento debe ser estudiado: 1º entre los Judíos de Palestina; 2º entre los Judíos alejandrinos y 3º entre los cristianos, o en la Iglesia cristiana.

### 9. Canon de los Judíos de Palestina: su formación.

El canon de los Judíos de Palestina comprende los libros del Antiguo Testamento escritos en hebreo (con algunas partes en caldeo o arameo, Dan. IV, 4-VII, 28; I Esdr., IV, 8-VI, 18; VII, 12-26; Jer., X, 11). Son 24, reducidos, como se dijo, a 22 según el número de las letras del alfabeto hebreo y divididos en tres grupos: Ley, Profetas y Hagiógrafos.

¿En cuál época ha sido formada esta colección y cuál ha sido su autor? Sobre el origen del canon hebreo, dice Cornely, poco se nos ha transmitido y lo que nos ha sido transmitido es poco seguro. La cuestión de la formación del catálogo de los Libros Santos es, en efecto, objeto de grandes controversias <sup>1</sup>. Con todo, podemos recoger de la Escritura cierto número de detalles importantes. He aquí, por de pronto, lo que nos enseña sobre el primer origen de los libros canónicos. «Moisés escribió esta Ley, leemos en Deut. XXXI, 9, y entregóse la a los sacerdotes, hijos de Leví, que llevaban el Arca del Testamento del Señor, y a todos los Ancianos de Israel». Y les ordenó que la leyeran públicamente cada siete años. Deut. XXXI, 10-13. En fin mandó a los levitas que pusieran en el Arca el volumen de la Ley. Ibid. 24-26. He allí el primer origen del canon.

No sabemos con entera certidumbre si otros escritos sagrados fueron agregados a este primer canon antes de la esclavitud de Babilonia; pero es probable que los otros libros del Antiguo Testamento vinieron a engrosar sucesivamente la colección, a medida que fueron escritos. (Cf. Jos., XXIV, 25-26; I. Reg. X, 25; Is., XXXIV, 16:

<sup>1</sup> Ignoramos las reglas que siguieron en la Antigua Alianza para distinguir los Libros canónicos de los no canónicos. Puede deducirse de I Machab. IV, 46, que una de las funciones de los profetas consistía en decidir si un libro era de origen divino o no. La santidad de los autores de la mayor parte de los libros, su carácter profético y la orden que Dios les comunicara de escribir, debieron servir también para reconocer la inspiración de los libros del Antiguo Testamento.

cf. XXIX, 18). Varios pasajes hacen alusión a colecciones propiamente dichas, como a las de los Salmos. II Par. XXIX, 30. Ezequías hizo recoger cierto número de proverbios de Salomón, que hizo añadir a los que ya estaban reunidos en un cuerpo. Prov. XXV, 1. Daniel habla expresamente de «los libros» que había leído, y entre los cuales se hallaban las profecías de Jeremías, Dan., IX, 2 (véase también Zac., VII, 12). Luego puede admitirse como cosa muy verosímil que los Judíos tenían ya, antes de la esclavitud, una colección de Libros Santos.

Lo que hicieron después de la esclavitud Nehemías y Judas Macabeo, que formaron una biblioteca de los libros sagrados, debieron de haberlo hecho igualmente los Judíos de la época anterior (II Mac., II, 13; cf. Josefo, *Bell. jud.*, VII, v. 5; *Ant. jud.*, V, vi. IV, Reg. XXII, 8; II Par., XXXIV, 14). De estos pasajes vemos que la ley de Moisés ha sido conservada en el templo; puede creerse que los otros escritos sagrados han sido de la misma manera cuidadosamente recogidos y guardados.

Hasta el siglo XIX los católicos igualmente que los protestantes, excepto pocos críticos, admitían comúnmente que el canon de los Judíos de Palestina, que contenía los libros protocanónicos del Antiguo Testamento escritos en hebreo, había sido fijado definitivamente desde el tiempo de Esdras y por los cuidados de éste. Hoy la mayor parte de los protestantes y algún número de católicos, sostienen que el canon judío ha sido terminado más tarde; pero están lejos de acordarse sobre la época precisa en que tuvo lugar esa fijación.

Para resolver la precedente cuestión, hay que distinguir entre la formación del canon y su terminación. Según lo que nos dice la misma Escritura, desde antes de la esclavitud, se había gradualmente recogido y conservado los Libros Santos, como hemos dicho. Después de la esclavitud, Esdras, «escriba muy diestro en la Ley de Moisés» (I Esdr., VII, 6), formó según las tradiciones judías, una primera colección de las Escrituras. Nosotros sabemos positivamente, por el segundo libro de los Macabeos (II, 13, texto griego), que su contemporáneo Nehemías, al cual debió de prestarle su concurso, «formó una biblioteca y allí reunió los (escritos) sobre los reyes, los profetas, los (salmos) de David y las cartas de los reyes [de Persia] relativas a las ofrendas». Los simples fieles tenían en su poder ejemplares de la Ley, ya que Antíoco Epifanes los hacía buscar, desgarrar y quemar (I Mac. 1, 59; cf. Jos. *Ant. jud.* XII, v. 4). El prólogo del Eclesiástico, que es ciertamente anterior a la era cristiana al menos de 130 años, enumera expresamente las tres divisiones del canon palestiniiano, que hemos dicho arriba. Esta división, que abarca las tres partes del canon judío, era desde entonces tan conocida, que Sirach allí hace alusión hasta tres veces a ella en su breve prólogo y sin creerse obligado a explicarla. Allí sólo falta la enumeración expresa y detallada de los Libros Santos.

Esta enumeración la encontramos por primera vez en Josefo (*Contr. Arpion.* I, 8). «No existe entre nosotros, dice, una multitud innumerable de libros discordantes y contradictorios, sino que sólo hay veinte y dos, que contienen la historia de todo el tiempo y que son justamente considerados como divinos. Entre ellos hay cinco de Moisés que contienen las leyes y la na-

ración de los acontecimientos que sucedieron después de la creación del hombre hasta la muerte del legislador de los Hebreos, lo cual comprende un espacio de tiempo de casi tres mil años. Después de la muerte de Moisés hasta el reinado de Artajerjes, que gobernó a los Persas después de Jerjes, los profetas que sucedieron a Moisés narraron los hechos que pasaron en su tiempo. Los otros cuatro libros contienen himnos en honor de Dios y preceptos muy útiles para la vida humana. Después de Artajerjes hasta nosotros, los acontecimientos han sido en verdad también escritos; pero esos libros no han alcanzado la misma autoridad que los precedentes, porque la sucesión de los profetas no ha sido bien establecida. En cuanto a la veneración con que nosotros rodeamos esos libros, ella es manifestada por este hecho que, después de tantos siglos transeurridos, ninguno osó agregar algo, suprimir algo, cambiar algo. Se inculca, en efecto, a todos los Judíos, luego después de su nacimiento, que es necesario creer que estos son los preceptos de Dios, que es necesario observar, y si es necesario, morir de buena gana por ellos». Estas palabras de Josefo son ciertamente la expresión de la creencia de los Judíos de su tiempo.

Un siglo más tarde, hacia el año 200, el redactor de *Pirké abot* (Máximas de los padres), I, escribía: «Moisés recibió la ley sobre el monte Sinaí; la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas; los profetas la transmitieron a los miembros de la Gran Sinagoga». Un célebre pasaje del Talmud narra la misma cosa, pero con más detalles.

Según los autores judíos de la edad media, la Gran Sinagoga era un consejo compuesto de ciento veinte miembros; entre ellos se hallaron los profetas Aggeo, Zacarías y Malaquías. Tuvo a Esdras por fundador y primer presidente el año 444 antes de Jesucristo. Duró hasta Simón el Justo, hacia el año 200 de nuestra era.

Razonablemente se puede creer que Esdras ha desarrollado un papel importante en la fijación del canon, lo que parece resultar del cuarto libro apócrifo de Esdras, XIV, 22-47, que presenta a este célebre escriba como el restaurador de los Libros Santos.

Algunos lugares del Talmud nos dan a conocer, que hacia el principio mismo de nuestra era, había todavía entre los rabinos discusiones sobre el carácter canónico de ciertos libros, como el de las profecías de Ezequiel y el Eclesiastés. De todos modos, es cuando menos cierto que, según los testimonios talmúdicos, hacia el fin del IIº siglo de nuestra era, y según testimonio de Josefo, al fin del primer siglo, todos los libros protocanónicos del Antiguo Testamento, eran admitidos como divinos por los Judíos de Palestina. Las citas que hacen del Antiguo Testamento los autores del Nuevo, establecen la misma verdad para el comienzo de la era cristiana, aunque ellos no han tenido ocasión de hacer uso de algunos libros menos importantes.

Todos los libros protocanónicos eran reconocidos como inspirados y divinos por los Judíos de Palestina del tiempo de Nuestro Señor. Las dificultades movidas por algunos rabinos del primer siglo de la era cristiana contra uno que otro libro sagrado, es una prueba de que se les consideraba comúnmente como divinos.

## 10. Canon de los Judíos de Alejandría, o helenistas.

Los Judíos de Palestina desde un principio habían admitido en su canon al menos algunos de los libros deuterocanónicos; pero excluyeron definitivamente los escritos que no les parecieran riguro-

samente conformes a la Ley mosaica, que no habían sido compuestos en Palestina o al menos redactados en hebreo, y que, en fin, como dijo Josefo, no tenían cierta antigüedad. Los Judíos de Alejandría no fueron tan exclusivistas; aceptaron también como sagrados todos los libros y partes de libros deuterocanónicos, que ya hemos enumerado; de tal suerte su canon resultó más extenso y más completo. Su canon es el que aceptó la Iglesia católica; y todos los libros reconocidos como canónicos por el concilio de Trento, son los que contiene la Biblia de los Setenta.

No tenemos testimonio directo alguno de la existencia de un canon particular de los Judíos de Alejandría; pero eso resulta de un número de hechos incontestables.

1º La Iglesia cristiana ha adoptado para el Antiguo Testamento un canon más extenso que el de los Judíos de Palestina; un canon que comprende todos los libros deuterocanónicos, como fácilmente se puede demostrar. Dado que los libros deuterocanónicos no eran aceptados como Escritura sagrada por los Judíos de Palestina, la Iglesia los recibió de los Judíos helenistas, que tenían al respecto una manera de ver diferente de la de sus hermanos no helenistas.

2º Así los protestantes como los racionalistas mismos, aunque niegan que los libros deuterocanónicos hayan sido transmitidos a la Iglesia por los Judíos, están obligados a admitir este hecho, por otra parte incontestable, que los Judíos de Alejandría tenían en sus ejemplares de las Escrituras los libros y los fragmentos deuterocanónicos lo mismo que los protocanónicos; que ellos no establecían diferencia o distinción entre los unos y los otros; y que mezclaban los primeros con los segundos en sus ejemplares, sin relegar las partes que no eran aceptadas por los Judíos de Palestina a un apéndice, como se hace en nuestras ediciones de la Vulgata con el tercero y cuarto libro de Esdras. Esto, en efecto, es lo que atestiguan los manuscritos. Los Alejandrinos tenían pues una Biblia más extensa que los Palestinos, una colección más considerable de libros sagrados, o en otros términos, tenían un canon diferente.

¿Cómo se puede explicar una divergencia en materia tan grave, entre los Judíos de Palestina y los de Egipto? ¿Por qué estos últimos han aceptado como divinos libros que en Jerusalén eran rechazados? A estas cuestiones no se puede responder de una manera cierta; pero es bastante probable que si los Alejandrinos han admitido en su Biblia los escritos que nosotros hoy llamamos deuterocanónicos, es porque los Palestinos los habían igualmente admitido desde un principio. En efecto, 1º hay que advertir que al principio de nuestra era, en Palestina, no se hacía ningún reproche a la versión de los Setenta. Josefo la alaba. El mismo Talmud de Jerusalén sólo trece faltas encuentra que reprocharle respecto al Pentateuco. Sólo más tarde, cuando el cristianismo ya había hecho sensibles progresos, los judíos atacaron la versión griega, y tal vez también rechazaron completamente los libros deuterocanónicos. 2º Porque no se puede dudar de que se hubiesen desde un principio servido de ella. Sus *Midraschim* lo atestiguan respecto a Tobías y Judit. Josefo (*Ant. jud.* XI, vi. 6 y sig.) ha reproducido palabra por palabra pasajes de los fragmentos deuterocanónicos de Ester. Diversos rabinos los han citado también. Han hecho lo mismo en cuanto al Eclesiástico y la Sabiduría. Se advierte en fin que todos los libros y fragmentos deuterocanónicos, según confesión de la mayor parte de los críticos han sido compuestos en hebreo o en arameo, excepto la Sabiduría y el segundo

libro de los Macabeos, que han sido escritos en griego. Se puede luego admitir con probabilidad, que de la Palestina misma los Alejandrinos han recibido los libros deuterocanónicos escritos en lengua semítica, como también en general recibían la dirección religiosa. Por lo demás, como lo observó Mons. Malon, «la tradición cristiana es pues la sola vía [nosotros diremos: la sola enteramente segura] que pueda conducirnos al conocimiento cierto del canon de los Judíos, eslabonando el canon de la Iglesia primitiva al de la Sinagoga y manifestando la verdadera creencia de los Judíos en la de los Apóstoles y de los primeros cristianos». *La lectura de la Biblia.*

## II. Canon cristiano del Antiguo Testamento: Canon de los Autores del Nuevo Testamento.

No poseemos un catálogo oficial de las Escrituras promulgado por los Apóstoles; pero podemos constatar por medio de los escritos del Nuevo Testamento cuáles son los libros del Antiguo Testamento, de los cuales se han servido y han considerado como palabra de Dios.

1º Nuestro Señor mismo ha apelado a las Escrituras para confirmar su misión: «Registrad las Escrituras, dijo, y ellas son las que están dando testimonio de mí» (Joan. V, 39). A los discípulos de Emmaús, «empezando por Moisés y discurrendo por todos los profetas, les interpretaba en todas las Escrituras los lugares que hablaban de él» (Luc. XXIV, 27). Recuerda la triple división del Antiguo Testamento, cuando dijo a sus Apóstoles: «Ved ahí lo que os decía, cuando estaba aún con vosotros, que era necesario que se cumpliese todo cuanto está escrito de mí en la ley de Moisés, y en los Profetas, y en los Salmos» (Luc. XXIV, 44).

2º Los Apóstoles siguieron el ejemplo de su Maestro, y citan constantemente la Sagrada Escritura. Se sabe que es uno de los caracteres del Evangelio de S. Mateo, el de mostrar en Jesús al Mesías prometido, porque en él se han cumplido las profecías, de las cuales saca expresamente los textos (Matth. II, 5, 6; III, 3, etc.). Los otros Evangelistas traen también pasajes del Antiguo Testamento. San Pablo hizo de las Escrituras muy frecuente uso. Nuestras ediciones del Nuevo Testamento están llenas de referencias al Antiguo. Basta abrirlas para darse cuenta de ello; y lo que más importa notar, es que los Apóstoles citan también pasajes sacados de los libros deuterocanónicos. Los autores del Nuevo Testamento usaron y mostraron su predilección por la Biblia de los Setenta, pues 300 de los textos del Nuevo Testamento relativos al Antiguo, son de dicha versión griega o alejandrina. Ellos citan los mismos libros protocanónicos según la versión griega. Y así, con derecho se puede afirmar que los libros deuterocanónicos son, por decirlo así, «canonizados» por el Nuevo Testamento, como los protocanónicos.



Los Apóstoles en la predicación del Evangelio se sirvieron de los libros del Antiguo Testamento contenidos en la versión de los Setenta; y esta Biblia, más completa que la de los Judíos de Palestina, es la que ellos, como la que contenía la palabra de Dios, legaron a sus discípulos y sucesores, como lo prueba lo que aun nos queda de las obras de los Padres Apostólicos.

## 12. Canon del Antiguo Testamento según los Santos Padres y los antiguos autores eclesiásticos.

Los Santos Padres, custodios y testigos de la tradición apostólica, aceptaron el canon de la Biblia de los Setenta, y tuvieron por igualmente inspirados los libros Deuterocanónicos que los Protocanónicos.

Las pinturas y frescos de las catacumbas nos atestiguan que los primitivos cristianos admitían como inspirados los libros Deuterocanónicos, pues representan a menudo la Historia de Tobías, Susana, Daniel en la fosa de los leones, y de los tres niños en el horno de Babilonia.

Aunque la mayoría de los Padres se hubiese declarado en favor de estos escritos, desde el tercer siglo se descubre acá y acullá alguna incertidumbre al respecto. Los escritores católicos se sirvieron de los Libros Deuterocanónicos igualmente que de los Protocanónicos citándolos como pertenecientes a la Sagrada Escritura. Algunos, sin embargo, no se atrevían a colocar aquéllos en el mismo nivel que éstos, aunque los tuvieran por igualmente inspirados.

Esta especie de contradicción entre la teoría y la práctica debió provenir de la controversia contra los Judíos que se prolongó hasta muy entrada la edad media. Considerábanse, sin duda, como inspirados los libros deuterocanónicos; pero como los Judíos no los aceptaban, no creían conveniente servirse de ellos en materia de controversia, sin dejar por eso de reconocer que estos libros eran leídos, y con razón, en las iglesias.

Así, pues, aquellos mismos que distinguían los libros deuterocanónicos de los protocanónicos, admitían en el fondo la inspiración de los unos como de los otros. El uso y las decisiones de la Iglesia resolvieron desde muy antiguo la cuestión en favor de la autoridad de los libros deuterocanónicos.

## 13. Canon del Papa San Gelasio.

Respecto a los libros del Antiguo Testamento, el más antiguo canon llegado hasta nosotros, es el aprobado en un concilio de Roma

celebrado bajo el Papa S. Dámaso, hacia el año 374. Es conocido con el nombre de *Decretal de Gelasio* y contiene los libros protocanónicos y los deuterocanónicos <sup>1</sup>.

#### 14. Canon de los Concilios de Trento y Vaticano.

En el siglo décimo sexto los protestantes impugnaron la inspiración de los Libros Deuterocanónicos. El sagrado Concilio de Trento examinó esta cuestión en las reuniones del día 20 de febrero y 17 de marzo de 1546 y en la cuarta sesión promulgó el canon del Antiguo y Nuevo Testamento que encabeza nuestras Biblias. Este canon admite sin alguna diferencia como canónicos e inspirados, tanto en su conjunto como en todas sus partes, los Libros Protocanónicos y los Deuterocanónicos.

«Resolvió (*el Concilio*) además unir a este decreto (*sobre las Escrituras canónicas*) el índice de los libros Canónicos, para que nadie pueda dudar cuáles son los que reconoce ese sagrado Concilio. Son, pues, los siguientes. Del Antiguo Testamento, cinco de Moisés: es a saber, el Génesis, el Exodo, el Levítico, los Números, y el Deuteronomio; el de Josué; el de los Jueces; el de Rut; los cuatro de los Reyes; dos del Paralipómenon; el primero de Esdras, y el segundo que llaman Nehemías; el de Tobías; Judit; Ester; Job; el Salterio de David de 150 salmos; los Proverbios; el Eclesiastés; el Cántico de los cánticos; el de la Sabiduría; el Eclesiástico; Isaías; Jeremías con Baruc; Ezequiel; Daniel; los doce Profetas menores, que son: Oseas; Joel; Amós; Abdías; Jonás; Miqueas; Nahum; Habacuc; Sofonías; Aggeo; Zacarías, y Malaquías, y los dos de los Macabeos, que son primero y segundo. Del Testamento nuevo, los cuatro Evangelios, es a saber, según

<sup>1</sup> Decretal de Gelasio: *De los Libros que se han de recibir y de los que no se han de recibir.* «Y ahora debe tratarse de las divinas Escrituras, lo que debe recibir la universal Iglesia católica o lo que debe evitar. Empieza el orden del Antiguo Testamento. Del Génesis 1 libro. Del Exodo 1 libro. Del Levítico 1 libro. Del Número 1 libro. Del Deuteronomio 1 libro. De Jesús de Nave 1 libro. De los Jueces 1 libro. De Rut 1 libro. De los Reyes 4 libros. Del Paralipómenon 2 libros. De los CL Salmos 1 libro. De Salomón 3 libros. Proverbios 1 libro. Eclesiastés 1 libro. Cantar de Cantares 1 libro. Igualmente de la Sabiduría 1 libro. El Eclesiástico 1 libro. Igualmente el orden de los profetas. De Isaías 1 libro. De Jeremías 1 libro, con Chinoth, esto es, sus lamentaciones. De Ezequiel 1 libro. De Daniel 1 libro. De Oseas 1 libro. De Amós 1 libro. De Miqueas 1 libro. De Joel 1 libro. De Abdías 1 libro. De Jonás 1 libro. De Nahum 1 libro. De Habacuc 1 libro. De Sofonías 1 libro. De Aggeo 1 libro. De Zacarías 1 libro. De Malaquías 1 libro. Igualmente el orden de las historias. De Job 1 libro, omitido por otros. De Tobías 1 libro. De Esdras 2 libros. De Ester 1 libro. De Judit 1 libro. De los Macabeos 2 libros».

No se nombra a Baruc probablemente porque no se le separaba de Jeremías. S. Agustín cita a Baruc con el nombre de Jeremías. Un catálogo semejante a éste se encuentra en los concilios de Hipona (a. 393) y de Cartago (a. 397), como también en la carta del papa S. Inocencio a S. Exuperio de Tolosa. Es el mismo canon que el de S. Agustín.

san Mateo, san Marcos, san Lucas y san Juan; los Hechos de los Apóstoles, escritos por san Lucas Evangelista; catorce Epístolas por san Pablo Apóstol; a los Romanos; dos a los Corintios; a los Gálatas; a los Efesios; a los Filipenses; a los Colosenses; dos a los de Tesalónica; dos a Timoteo; a Tito; a Filemón, y a los Hebreos; dos de san Pedro Apóstol; tres de San Juan Apóstol; una del Apóstol Santiago; una del Apóstol san Judas; y el Apocalipsis del Apóstol san Juan. Si alguno, pues, no reconociere por sagrados y canónicos estos libros, enteros, con todas sus partes, como ha sido costumbre leerlos en la Iglesia católica, y se hallan en la antigua versión latina llamada *Vulgata*; y despreciare a sabiendas y con ánimo deliberado las mencionadas tradiciones, sea excomulgado» (Ses. IV, Decr. *De Canonicis Scripturis*).

El Concilio Vaticano adoptó el mismo canon del Concilio Tridentino. En la Sesión III, *Constitución Dogmática*, Cap. IV, can. 4, establece: «Si alguno no aceptare como sagrados y canónicos los libros de la Sagrada Escritura, íntegros, con todas sus partes, como los enumeró el santo Concilio de Trento, o negare que han sido divinamente inspirados; sea excomulgado».

## § 2. Canon del Nuevo Testamento.

### 15. Regla que ha seguido la Iglesia para fijar el canon del Nuevo Testamento.

El estudio del canon del Nuevo Testamento es más importante aun que el del Antiguo, y esto por dos razones: porque el Nuevo Testamento pertenece exclusivamente al Cristianismo, y porque ofrece más dificultades para fijarlo. En efecto, mientras que los incrédulos están de acuerdo con nosotros respecto a lo que contenía el canon del Antiguo Testamento, ya de Palestina ya de Alejandría, no convienen con nosotros, ni entre ellos mismos, con respecto a lo que contenía el canon del Nuevo Testamento.

La regla que la Iglesia ha seguido para poner en el canon del Nuevo Testamento un escrito y declararlo inspirado, ha consistido en asegurarse que dicho escrito procedía de algún Apóstol; o por lo menos que había sido aprobado por los Apóstoles. Así lo hizo con el Evangelio de S. Marcos y el de S. Lucas <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Dice Tertuliano: «Establecemos primeramente que el Instrumento evangélico (*el Evangelio*) tiene por autores a los Apóstoles, a los cuales fué mandado por el mismo Señor, que promulgaran el Evangelio; y si también a los Apostólicos, no solos, sin embargo, sino con los Apóstoles, y después de los Apóstoles. . . El (*Evangelio*) que editó Marcos, se dice de Pedro, de quien Marcos era intérprete; porque también el escrito de Lucas suelen atribuirlo a Pablo. Pues cumple decir, que es de los maestros lo que los discípulos publicaren» (*Contr. Marc.* IV, cap. II et V).

## 16. Cómo se formó el canon del Nuevo Testamento.

Los escritos del Nuevo Testamento se fueron esparciendo por la Iglesia entera gradualmente, según los tiempos y las circunstancias; y luego, en las varias regiones del mundo, su canonicidad fué reconocida en épocas diversas según las pruebas que se iban adquiriendo de su origen y de su autenticidad. Las Iglesias en que habían sido publicados y los países de los alrededores los aceptaron inmediatamente; pero su difusión no podía ser muy rápida en aquellos tiempos, y como los escritos apócrifos se multiplicaban, debieron tomarse precauciones para cerciorarse del verdadero origen de los escritos que se atribuían a los Apóstoles. «Por eso reina alguna incertidumbre en los primeros tiempos en lo que se refiere al canon del Nuevo Testamento» (Klee). De ahí proviene el que también en el Nuevo Testamento haya libros protocanónicos y libros deuterocanónicos.

## 17. Cómo se explica la incertidumbre que al principio tuvieron algunas Iglesias respecto a la canonicidad de algunos escritos del Nuevo Testamento.

Acertadamente dice Mons. Ginoulhiac:

«No es extraño que durante cierto tiempo haya habido vacilaciones y divergencias de pareceres entre las Iglesias y entre doctores particulares, relativamente al valor histórico o divino de varios libros del Nuevo Testamento, ahora universalmente admitidos en la Iglesia católica. Para la admisión de los libros del Nuevo Testamento, los fieles no se hallaban ni podían hallarse en la misma condición en que se hallaban con respecto a creer en el símbolo y los otros dogmas de la Religión. El símbolo y los otros dogmas de la fe, se proponían de una vez, se enseñaban, desde el principio, a todos los fieles: mente en varios lugares. Antes de aceptar uno de esos libros como divino, era necesario asegurarse de que había sido compuesto por un Apóstol o garantizado con la autoridad apostólica. Pues bien, si eso podía hacerse fácilmente en los lugares en que los libros habían sido escritos y publicados, no ocurría lo mismo tratándose de Iglesias lejanas... Fácilmente se comprende, por tanto, que no haya podido haber al principio unánime parecer entre las Iglesias respecto de ciertos libros; esta unanimidad ha debido ir formándose poco a poco, como resultado de investigaciones y de comunicaciones recíprocas.

«Claro está, por ejemplo, que las Iglesias a quienes los Apóstoles mandaban directamente alguna carta, fácilmente se aseguraban de su autenticidad, como mientras que los libros de que aquí se trata, no salieron a luz sino sucesivamente las Iglesias vecinas y las que de ellas dependían; pero se necesitaba más tiempo para que otras Iglesias adquirieran la misma convicción. Nada más célebre que las Epístolas de S. Pablo, nada más fácil para ciertas Iglesias, que asegurarse de su autenticidad. Y sin embargo, era fácil equivocarse... Fácil era saber en Efeso o en Asia Menor, si era cierto que el Apóstol S. Juan había escrito el Apocalipsis, o si se trataba de otro Juan. Así es que allí nadie dudó jamás de la autenticidad de ese libro. Pero en otras Iglesias, ese hecho podía ser ignorado, o no parecer tan cierto por lo menos...» (Ginoulhiac, *Origen. del Cristian.*).

## 18. Historia del Canon del Nuevo Testamento en el siglo II.

1º No hay monumento alguno del siglo I que contenga un verdadero canon del Nuevo Testamento. Sin embargo, el pasaje de la 2 Epíst. de S. Pedro, c. III, v. 16, supone una colección de las Epístolas de S. Pablo. El papa S. Clemente hacia el año 95, conoce ya los cuatro Evangelios, los Hechos, doce Epístolas de S. Pablo, las dos Epístolas de S. Pedro, la primera de S. Juan, la de Santiago y el Apocalipsis.

2º Cuando Marción fué del Ponto a Roma, en 144, llevaba consigo una colección de las Epístolas de S. Pablo, que contenía todas las de este Apóstol, menos las a Timoteo, a Tito y a los Hebreos, cuya autenticidad negaba, lo mismo que Basílides, como nos lo enseña S. Jerónimo. Marción poseía igualmente el Evangelio de S. Lucas, pero alterado. Esto prueba que ya en aquella época existían verdaderas colecciones de los libros del Nuevo Testamento.

3º En los Padres más antiguos se leen citas del Nuevo Testamento, que van siendo más numerosas a medida que los escritos de los Apóstoles se van esparciendo y siendo más abundantes los de los antiguos escritores eclesiásticos; pero aquí no podemos entrar en detalles. Diremos solamente que un discípulo de S. Justino, Taciano (por los años 160-170), compuso una armonía o concordancia de los cuatro Evangelios, *el Diatessaron*. Dionisio de Corinto, en 170, habla de las «Escrituras del Señor», en términos que suponen que el Nuevo Testamento formaba ya una colección que él compara con la colección del Antiguo Testamento. Teófilo de Antioquía hace lo mismo en 180.

4º Todo el mundo conviene en que desde la mitad del siglo II, existía un canon propiamente dicho del Nuevo Testamento, dividido en dos partes llamadas el Evangelio y el Apóstol. La primera parte estaba completa y contenía los cuatro Evangelios. La segunda contenía seguramente trece Epístolas de S. Pablo, una de S. Pedro, una de S. Juan y el Apocalipsis. No hay acuerdo de pareceres respecto al lugar donde primero se fijó este canon, pero todo nos induce a creer que fué recibido simultáneamente en todas partes. Se tienen pruebas positivas de que era aceptado en Asia Menor, en Alejandría y en Africa occidental, puesto que S. Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano mencionan las dos partes de que constaba, y afirman su existencia <sup>1</sup>.

5º Desde la segunda mitad del siglo II tenemos otra prueba de la existencia de un canon propiamente dicho del Nuevo Testamento; nos la da un precioso fragmento conocido con el nombre de *Canon de Muratori*. Es este un viejo manuscrito medio roído, escrito en latín con grandes letras unciales del siglo VII. Lo descubrió Muratori el a. 1740.

Bajo aquel latín extraño, se vió luego un texto griego, vagamente traducido y que se remontaba a la más alta antigüedad. Lo que se vió luego, fué que ese texto, de inestimable valor, es nada menos que el catálogo de los libros canónicos recibidos por la Iglesia en el siglo II. Los Evangelios ocupan en él el lugar que les corresponde. Es cierto que las primeras páginas del manuscrito, roídas por los gusanos, ya no permiten que se lean los nombres de S. Mateo y de S. Marcos; pero el *tercer* lugar que está asignado

<sup>1</sup> S. Ireneo habla expresamente de un canon que él llama apostólico, y que contenía los cuatro Evangelios, los Hechos, trece Epístolas de S. Pablo, una de S. Pedro, una de S. Juan y el Apocalipsis. S. Ireneo conocía también la segunda Epístola de S. Juan. Clemente de Alejandría cita además la Epístola a los Hebreos. Tertuliano cita también esta Epístola y además la segunda Epístola de S. Juan y todos los escritos del Nuevo Testamento citados por S. Ireneo y Clemente de Alejandría.

a S. Lucas y el *cuarto* a S. Juan, no dejan duda alguna acerca de los que ocupaban nuestros primeros Evangelistas.

El manuscrito es tanto más precioso en cuanto nos trae el canon de la Iglesia Romana.

En este canon están claramente indicados los cuatro Evangelios, los Hechos, trece Epístolas de S. Pablo, la Epístola de S. Judas, dos Epístolas de S. Juan y el Apocalipsis de S. Juan. Menciona también la aceptación, pero solamente por algunos, del Apocalipsis de S. Pedro. Omite la Epístola a los Hebreos, la de Santiago y la segunda de S. Pedro.

La Iglesia romana, pues, no aceptaba en el siglo II más que nuestros cuatro Evangelios canónicos, puesto que son los únicos que aquí se nombran. Ese número de cuatro, con exclusión de todos los evangelios apócrifos, se encuentra muy claramente mencionado en varios Padres y escritores antiguos.

De lo que se acaba de decir, resulta que el canon actual del Nuevo Testamento era aceptado, con exclusión de algunas partes deutero-canónicas, desde la segunda mitad del siglo II: 1º por la Iglesia romana, madre y maestra de todas las Iglesias, como lo prueba el *Canon de Muratori*; 2º por las Iglesias de Asia Menor y de las Galias, como lo prueba el testimonio de S. Ireneo; 3º por la Iglesia de Alejandría, como lo prueba Clemente de Alejandría; 4º por la Iglesia de Africa, como lo prueba Tertuliano. Podemos añadir: 5º por la Iglesia de Siria, puesto que la antigua traducción siríaca, la *Peschito*, es por lo menos de aquel tiempo. Esta traducción contiene todos los libros del Nuevo Testamento, la Epístola de Santiago y la Epístola a los Hebreos, menos la 2ª Epístola de S. Pedro, la 2ª y 3ª de S. Juan y el Apocalipsis.

### 19. Historia del canon del Nuevo Testamento en el siglo III.

En el siglo III los cánones se multiplicaron <sup>1</sup>. Pero lo que caracteriza a este período, es que desde ya los escritos del Nuevo Testamento fueron usados tan comúnmente, que en la práctica constituyen un todo con el Antiguo Testamento, y reunidos forman el cuerpo único de la Escritura. S. Ireneo se sirve de los cuatro Evangelios; de los Hechos, que atribuye a S. Lucas; de trece Epístolas de S. Pablo al menos; de dos de S. Juan; de la primera de S. Pedro y del Apocalipsis. Clemente de Alejandría, según testimonio de Eusebio (*H. E.* VI, 14), analiza en sus *Hypotyposes* todos los escritos de los dos Testamentos sin excepción; y en lo que de él nos resta, encontramos citas de todos los escritos del Nuevo Testamento, excepto la segunda Epístola de S. Pedro. Orígenes no solamente conoce todos los escritos del Nuevo Testamento, sino que también nos los enumera. Acepta como inspirados todos los libros del Nuevo Testamento.

### 20. Historia del canon del Nuevo Testamento en el siglo IV.

*Iglesia griega.* Un pasaje célebre de la Historia de Eusebio (*H. E.* III, 25), nos hace conocer datos claros y precisos sobre el estado del canon del Nuevo Testamento en esta época. En dicho lugar distingue cuatro clases de libros: 1º Los que nosotros llamaríamos hoy protocanónicos, admitidos por

<sup>1</sup> Un manuscrito latino llamado *Códice de Clermont*, escrito en el siglo cuarto, nos ha conservado el canon del Antiguo y del Nuevo Testamento, tal como lo leían en las Iglesias de Africa en el siglo III. Contiene todos los escritos que comprende hoy nuestro Nuevo Testamento, menos las Epístolas de S. Pablo a los Filipenses y a los Tesalonicenses omitidas seguramente por descuido de los copistas. Parece que en él se designa la Epístola a los Hebreos con el nombre de *Barnabue Epístola* = Epístola de Bernabé.

todos (*homologómena*), los cuatro Evangelios, los Hechos, las Epístolas de S. Pablo, la primera de S. Juan y la primera de S. Pedro, y, con una restricción, el Apocalipsis. En cuanto a las Epístolas de S. Pablo, son tan conocidas, que él cree inútil indicar su número; pero estamos seguros de que las comprenden todas, porque antes había dicho: «Las catorce Epístolas de S. Pablo son bien conocidas de todos; sin embargo, es necesario saber, que algunos ponen de lado la Epístola a los Hebreos, porque se dice que la Iglesia de Roma no la atribuye a Pablo». (Ibid. III, 3).

Efectivamente en la Iglesia de Occidente se hacían algunas dificultades contra la Epístola a los Hebreos; de la misma manera que, en algunas partes de Oriente, se hacían contra el Apocalipsis. Orígenes ya nos ha indicado que existían algunas dudas con respecto a la Epístola a los Hebreos, pero solamente en cuanto a su origen paulino; él no manifestó duda alguna respecto al Apocalipsis.

2º Eusebio, en segundo lugar, enumera los escritos canónicos controvertidos (*antilegómena*) que son admitidos por los más; es decir, cinco de las Epístolas católicas: la de Santiago, la de S. Judas, la segunda de S. Pedro, la segunda y la tercera de S. Juan. Su testimonio es en este lugar tanto más precioso, en cuanto que es más categórico y dado a escritos que la mayor parte de los autores no han tenido ocasión de citar a causa de su brevedad. Por otra parte es cierto que la autenticidad de estos escritos fué tenida como dudosa por algunas Iglesias.

3º La tercera clase comprende los escritos que Eusebio llama apócrifos (*notha*), porque no son de los autores a quienes se atribuyen, como el Apocalipsis de Pedro; o al menos no son la palabra de Dios inspirada, como el *Pastor*. Eran leídos en ciertas Iglesias; no son condenables en sí mismos, pero no forman parte del canon.

4º En fin, la última clase que Eusebio califica de absurda e impía, comprende las obras heréticas.

Hemos visto que Eusebio colocó entre los libros de la primera clase el Apocalipsis por ser universalmente recibido; pero hace alguna reserva porque efectivamente la Iglesia de Antioquía no lo admitía, y Dionisio de Alejandría († 264), apellidado el Grande, lo había rechazado. Con todo, la opinión de Dionisio era tan contraria a la creencia general, que no pudo tomar pie ni en la Iglesia de Alejandría. En efecto, en la carta festival 39 de S. Atanasio, escrita el año 367, leemos: «No hay que dejar de enumerar también los libros del Nuevo Testamento: los cuatro Evangelios según Mateo, según Marcos, según Lucas y según Juan; en seguida los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas de los Apóstoles llamadas católicas, en número de siete: una de Santiago, dos de Pedro, tres de Juan, una de Judas; además, las catorce Epístolas de Pablo Apóstol, en este orden: la primera a los Romanos, dos a los Corintios, en seguida a los Gálatas, a los Efesios, a los Filipenses, a los Colosenses, a los Tesalonicenses dos, a los Hebreos; en seguida a Timoteo dos, a Tito una, y la última a Filemón, una, y en fin el Apocalipsis de Juan. He allí las fuentes de salvación, etc.» Se ve que el Apocalipsis es aceptado sin alguna restricción, y no existe entre este catálogo del Nuevo Testamento y el canon del concilio de Trento sino una ligera diferencia en el orden de enumeración de las Epístolas.

El sucesor de S. Atanasio, S. Cirilo de Alejandría, sigue en sus escritos exactamente el canon de este doctor, y cita en particular el Apocalipsis atribuyéndolo a S. Juan.

a excepción de la Epístola de S. Judas que no menciona. En aquella época El concilio de Laodicea (a. 363) en su canon LX nos da la lista de los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento, que es idéntica a la que tenemos hoy. No menciona el Apocalipsis.

El canon LXXXV de los *Cánones apostólicos*, es idéntico al de Laodicea,

la Iglesia de Antioquía no aceptaba aun dicha Epístola, ni tampoco el Apocalipsis <sup>1</sup>.

*Iglesia latina y occidental.*

En Africa el concilio de Hipona en 393 y el de Cartago en 397, de los cuales S. Agustín fué el alma, promulgaron un canon del Antiguo y del Nuevo Testamento, que es el mismo de hoy.

La antigua versión itálica de la Biblia, contiene también todos los libros del Nuevo Testamento.

Desde Roma el Papa Inocencio I envió el año 405 a S. Exuperio, obispo de Tolosa en la Galia, el canon de la Iglesia Romana, en todo conforme con nuestro canon actual.

Poseemos igualmente un canon del Papa S. Dámaso (366-384), idéntico al de Inocencio I; otro del Papa S. Gelasio I (492-496); otro del Papa S. Hormisdas (514-524). S. Filastrio es el único escritor de la Iglesia latina, que no admite la Epístola a los Hebreos.

Vemos por tanto que en el siglo IV la Iglesia de Roma y todas las Iglesias latinas, particularmente la de Africa, tenían nuestro canon actual. Unicamente algunas Iglesias griegas abrigaban dudas respecto a algunos libros del Nuevo Testamento; más tarde los aceptaron lo mismo que la Iglesia latina.

## 21. Canon de la Iglesia de Siria.

En lo que a la Iglesia de Siria se refiere, la versión siríaca conocida con el nombre de *Peschito*, contiene los libros protocanónicos y los deuterocanónicos del Antiguo Testamento; pero, según la opinión más general, los deuterocanónicos sólo entraron a formar parte de dicha versión un poco antes del siglo IV. El Nuevo Testamento no contenía en los primeros tiempos cuatro de las Epístolas católicas, ni tampoco el Apocalipsis. Sin embargo, el más ilustre Doctor de la Iglesia de Siria, S. Efrem († 378), tiene por inspirados todos nuestros libros canónicos sin excepción alguna.

La versión siríaca, llamada *filoxeniana*, contiene las cuatro Epístolas católicas que faltaban en la versión *Peschito*; y en la versión *heracleana* se halla el Apocalipsis.

A partir del siglo IV y V la Iglesia de Siria aceptó unánimemente todos los libros deuterocanónicos del Nuevo Testamento.

## 22. Canon de la Iglesia de Abisinia y Armenia.

1º El canon de la Iglesia de Abisinia, o antigua Iglesia etiópica, está en un todo conforme con el nuestro con respecto a los dos Testamentos.

Una secta judía, la de los *Falascas*, que existe en Abisinia desde una época anterior a la era cristiana, se sirve para los actos de su culto, del Antiguo Testamento escrito en etiope. Su canon del Antiguo Testamento está completo y contiene todos los libros deuterocanónicos.

2º El canon de la Iglesia de Armenia contiene todos los libros del Antiguo Testamento que comprende el canon de la Iglesia latina. Los Armenios poseyeron seguramente desde el siglo V una traducción completa de la Biblia.

---

<sup>1</sup> Eusebio hacía alusión a la Iglesia de Antioquía cuando colocaba la Epístola de Santiago, la de S. Judas, la segunda de S. Pedro, la segunda y la tercera de S. Juan entre los *antilegómena*, pero tenía buena razón para decir, que esas Epístolas eran consideradas «por los más como auténticas», pues que son aceptadas en todas partes.



### 23. Historia del canon del Antiguo y del Nuevo Testamento desde el siglo V hasta el Concilio de Trento.

En el siglo V todas las Iglesias cristianas aceptaban un canon del Antiguo y del Nuevo Testamento idéntico al que tenemos hoy. Sólo algún Doctor no tenía todavía una opinión bien decidida sobre el grado de autoridad de algunos libros del Antiguo Testamento. En lo que al Nuevo Testamento se refiere, desde el papa S. Hormisdas hasta el papa Eugenio IV, en el concilio de Florencia (a. 1441), la Iglesia no tuvo para qué tratar directamente del canon, puesto que hasta entonces nadie había puesto en duda su contenido.

El decreto de unión con los Jacobitas, dado en el Concilio de Florencia, renovó el canon católico, declarándolo como uno de los puntos de fe que los monofisitas debían aceptar. Dicho canon fué reproducido en 1546 por el Concilio Tridentino.

### 24. Errores de los protestantes relativos al canon.

Los protestantes rechazaron la tradición relativa al canon. Consideran los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento como libros edificantes, pero no como inspirados; los del Nuevo Testamento, unos los aceptan, otros los rechazan.

Desde Semler († 1791), los protestantes racionalistas han sujetado el canon a sus procedimientos de crítica negativa, y negaron poco a poco la inspiración de todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. El Concilio de Trento ha anatematizado los errores de los antiguos protestantes; el Concilio Vaticano, los de los modernos.

### 25. Canon de los Concilios de Trento y Vaticano: su extensión.

Hemos visto, por lo que atañe al Antiguo Testamento, el canon completo del Concilio de Trento (n. 14). Los Padres del Concilio no hicieron más que renovar al canon aceptado por la Iglesia romana. Notamos que al mismo tiempo que condenaban a los protestantes, fijaron un punto de grande importancia relativo a la canonicidad de todo lo que comprende cada libro del Antiguo y del Nuevo Testamento: Si alguno, pues, no reconociere por sagrados y canónicos estos libros, enteros, con todas sus partes, etc., sea excomulgado (Ses. IV, Decr. De can. Scrip.).

El Concilio Vaticano renovó todas las decisiones del Concilio de Trento, determinando de modo preciso la naturaleza de la inspiración. Repite también el inciso: *con todas sus partes*.

De estas definiciones resulta que los pasajes del Nuevo Testamento que no se hallan en uno que otro manuscrito, con tal que la sana crítica demuestre su autenticidad, se han de tener por ca-

nónicos. Las Actas del Concilio de Trento atestiguan que con eso quiso definir contra los protestantes, la canonicidad de los fragmentos deuteroacanónicos rechazados por los herejes, y especialmente la autenticidad de los fragmentos discutidos de los Santos Evangelios.

## 26. Libros perdidos del Antiguo Testamento.

La Sagrada Escritura hace mención de muchos Libros ahora perdidos, como:  
 El Libro de la alianza (Exod. XXIV, 7).  
 El Libro de las guerras del Señor (Num. XXI, 14).  
 El Libro de los Justos (Jos. X, 13 y II Reg. I, 18).  
 El Libro de Samuel de la Ley del reino (I Reg. X, 25).  
 Las Parábolas de Salomón, sus Cánticos y Física (III Reg. IV, 32 y 33).  
 El Libro de los anales del reinado de Salomón (III Reg. XI, 41).  
 El Libro de los anales de los reyes de Judá (III Reg. XIV, 29).  
 El Libro de los anales de los reyes de Israel (III Reg. XIV, 19).  
 El Libro de Samuel profeta; el Libro de Natán profeta; el Libro de Gad profeta (I Paral. XXIX, 29).  
 Los Libros de Natán profeta; los Libros de Abías Silonita; la visión de Addo profeta (II Paral. IX, 29).  
 El Libro de Jehú, hijo de Hanani (II Paral. XX, 34).  
 Los Libros de Semeías profeta (II Paral. XII, 15).  
 Los Libros de Hozai (II Paral. XXXIII, 19).  
 La Epístola de Elías profeta a Joram rey de Israel (II Paral. XXI, 12).  
 El Libro de los días del sacerdocio de Juan hijo de Simón (I Mac. XVI, 24).  
 Las descripciones del profeta Jeremías (II Mac. II, 1).  
 El Vaticinio de Enoc (Epist. Judae, v. 14).

## CAPITULO II

### De los Libros Apócrifos

## 27. De los Libros Apócrifos en general.

Libros apócrifos (del griego *apócrifos*, que significa *oculto, escondido, secreto*), entre los antiguos eran los que contenían doctrinas secretas, no accesibles a todos, sino a los solos iniciados <sup>1</sup>. En la Iglesia cristiana eran llamados apócrifos los libros que no se leían públicamente en el culto divino. Y como en las iglesias no eran leídos sino los libros canónicos, *apócrifo* es lo mismo que *no canónico*; por esto S. Jerónimo (*Prol. Galeado*) llama apócrifos los libros que no estaban en el canon de los Judíos. A veces también se llamaban apócrifos los escritos que no eran de aquellos cuyos nombres

<sup>1</sup> Para este Cap. me he servido de la excelente Obra del R. P. Hildebrando Hopfl, O. S. B. Vol. 1.

llevaban por título; así por ejemplo S. Jerónimo, en la epístola a Leta (107) n. 12, escribe: «Huya de todos los apócrifos, sepa que no son de aquellos cuyos nombres llevan». De ahí que se llaman apócrifas aquellas Escrituras «de cuyo principio por ser obscuro, no tuvieron noticia clara los Padres, por quienes la autoridad de las verdaderas e infalibles Escrituras ha corrido con certísima y notoria fe y crédito hasta llegar a nosotros (S. Aug. *De civitate Dei*, XV, 23).

Como frecuentemente en estos escritos se hallasen mezcladas muchas cosas viciosas, habiendo sido compuestos por herejes con el fin de confirmar y sostener sus falsos dogmas, se hizo general el uso de llamar apócrifos los libros no auténticos, que por su título o afinidad con las Escrituras canónicas, aunque pudieron ser tenidos como sagrados y canónicos en algunas iglesias o por algunos Padres, fueron, sin embargo, excluidos del canon de los Libros Sagrados por la Iglesia Católica. Según Orígenes (*Prol. in Cantic.*) llámense apócrifos por esto, que en ellos se encuentran muchas cosas corrompidas y contrarias a la verdadera fe enseñada por los antepasados, ni se les quiso dar lugar ni reconocerles autoridad. Szekely (*Bibliot. apocrypha*, 1) así define los apócrifos bíblicos: «Escritos de autores inciertos, por el título o el argumento afines a las Sagradas Escrituras, a los cuales una vez algunos atribuyeron la misma autoridad que a las Sagradas Escrituras, pero que no fueron admitidos en el canon por la Iglesia».

Varios libros apócrifos fueron escritos por autores de buena fe, que ponían en los labios de algún varón insigne del Antiguo o Nuevo Testamento su propia doctrina para granjear a ésta mayor autoridad, o para satisfacer la curiosidad de los lectores explicaban más difusamente los hechos históricos narrados en los libros canónicos, y suplían las cosas que faltaban en la historia sagrada. De ahí resulta que contengan muchas cosas útiles, por lo cual son alegados por los antiguos escritores eclesiásticos, y algunos de estos escritos, como la *Oración de Manasés*, y el *Libro III y IV de Esdras* han sido puestos en apéndice en las Biblias de la edición Vulgata latina.

Los libros apócrifos divídense en apócrifos del Antiguo Testamento y apócrifos del Nuevo Testamento, según que por sus autores o por el asunto de que tratan pertenezcan al Antiguo o al Nuevo Testamento.

## 28. Libros Apócrifos del Antiguo Testamento.

Los libros apócrifos del Antiguo Testamento, en parte son apocalipsis o revelaciones de varones insignes del A. T. sobre los ángeles, los secretos de la naturaleza, la futura suerte del pueblo escogido, del Mesías y su reino; en parte son narraciones históricas con las cuales se ensalzan grandes varones del A. Testamento.

Los principales apócrifos del Antiguo Testamento son: la *Oración del rey Manasés*, el libro III y IV de *Esdras*, el III y IV de los *Macabeos*, 18 *Salmos de Salomón*, el Salmo 151, el *Libro de Enoch*, el *Libro de los Jubileos*, los *Testamentos de los 12 Patriarcas*, la *ascensión de Isaías*, el *apocalipsis de Baruch*, etc.

### A) *La Oración de Manasés, rey de Judá.*

En el 2 Paral. XXXIII, 11-13, 18 se narra que el rey Manasés, hecho prisionero, atado con cadenas y grillos fué llevado a Babilonia, donde viéndose en la opresión, oró al Señor, y concibió un vivísimo arrepentimiento delante de Dios, y el Señor oyó su oración. Un piadoso autor, probablemente judío, compuso la oración que Manasés hizo en la cárcel. Se la encuentra en muchos códices manuscritos de la versión de los Setenta, etc., y varios Padres griegos la tuvieron por auténtica.

B) *El Libro III de Esdras.*

El libro III de Esdras contiene la historia del templo desde el reino de Josías hasta la reedificación después del destierro y la instauración del culto divino hecha por el sacerdote Esdras. Varios autores con alguna probabilidad sostienen que es la versión de una obra escrita en hebreo o aramaico. Comúnmente se dice que este libro fué escrito en griego, en el segundo siglo antes de Jesucristo. Los Setenta lo llaman primer libro de Esdras: ellos llaman segundo libro de Esdras al primero de Esdras de la Vulgata, y libro de Nehemías a nuestro segundo libro de Esdras. Josefo Flavio se ha servido del III libro de Esdras. Orígenes, S. Atanasio, S. Basilio, S. Cipriano y S. Ambrosio lo citan. Varios Padres lo han creído inspirado. El libro termina bruscamente, como libro incompleto que debe ser.

C) *El Libro IV de Esdras.*

Este libro fué escrito hacia el fin del primer siglo de la era cristiana por un piadoso judío, probablemente en hebreo; pero el texto original se perdió. Las versiones latina, siríaca, etiópica, armenia, arábica, nacieron del texto griego, también perdido. El cuerpo del libro contiene siete visiones o revelaciones sobre el Mesías (a quien Dios, VII, 28-29, llama *hijo suyo*) y sobre el juicio venidero, que Esdras recibió del Angel Uriel. Los cap. 1-2 y 15-16 parece que han sido posteriormente añadidos por un autor cristiano; estos capítulos se hallan solamente en la versión latina.

El IV libro de Esdras está escrito con orden y método; está lleno de vida, con bellezas de primer orden en algunos pasajes. También contiene algunos errores. El cap. IV favorece el error de que las almas de los santos no verían a Dios antes del día del juicio. La Iglesia ha tomado algo de este libro para su liturgia, pero lo ha tomado del cap. 2, que está como fuera de la obra general (*Le Hir*). Varios Padres lo han citado o se han servido de él, entre ellos Clemente de Alejandría, S. Basilio y S. Juan Crisóstomo. San Ambrosio lo recuerda con frecuencia y lo tenía por canónico.

D) *El Libro III de los Macabeos.*

Este libro muy impropriamente se titula *Tercer Libro de los Macabeos*, pues trata de la persecución de los judíos de Egipto bajo Ptolomeo IV Filopator (a. 221-205), el cual habiendo sido impedido de entrar en el *Sancta Sanctorum* del Templo de Jerusalén, inflamado de ira mandó que los judíos de Alejandría fueran en el anfiteatro pisoteados por 500 elefantes; pero las preces de los judíos y en particular del anciano sacerdote Eleazar alcanzaron del cielo varios milagros, que dieron por resultado su salvación. Josefo cuenta una historia parecida (*Contr. Apion*. II, 5), pero dice que tuvo lugar en el reinado de Ptolomeo VII.

Este libro fué escrito antes del año 70 después de Cristo, porque se supone en él que el templo todavía existía. El texto griego original se encuentra en varios manuscritos griegos; en Occidente este apócrifo quedó casi ignorado. No hay de él ninguna versión latina; existe una siríaca. No ha sido considerado como canónico ni por la Iglesia de Alejandría, ni por la Iglesia de Occidente.

E) *El Libro IV de los Macabeos.*

Este libro que lleva el nombre: «De la soberanía de la razón», es un tratado retórico del dominio de la razón sobre el apetito sensitivo; lo que se ilustra con el ejemplo del anciano Eleázaro y de los siete hermanos Macabeos (Cf. 2 Mach. VI, 18-VII). Eusebio y S. Jerónimo sin sólida razón atribuyen este libro a Josefo Flavio. Es citado por los Padres, p. e. S. Ambrosio y S. Gregorio Nacianceno. Parece que vió la luz en el primer siglo de la era cristiana.

F) *Los Salmos de Salomón.*

Son 18 canciones que llevan el nombre de *Salmos de Salomón* o *Salterio de Salomón*; en muchos códices griegos son colocados entre el Libro de la Sabiduría y el Eclesiástico. Fueron compuestos en lengua hebrea o aramea por un piadoso judío, después que Pompeo el año 63 antes de Cristo, tomó la ciudad santa y entró en el *sancta sanctorum*; expresan un ardentísimo deseo del Mesías, que es llamado rey hijo de David. En la antigüedad cristiana quedaron casi desconocidos. El Padre Jesuita Lecerda fué el primero que los publicó, en 1626.

En algunos códices manuscritos griegos hay también el Salmo 151, atribuído a David. Está basado en I Reg. XVII (David pelea contra Goliath y lo vence); existe en latín, siríaco, copto, etc.

G) *El Libro de Enoch.*

El libro de Enoch no presenta unidad literaria, y fué compilado con diversos escritos en lengua hebrea o aramea por diversos autores desde el siglo segundo antes de Cristo hasta el siglo primero de la era cristiana. En este libro pueden distinguirse además del proemio (c. I-V; sermón de Enoch sobre el juicio) cuatro partes principales. La 1ª (c. VI-XXXVI) trata de viajes de Enoch por el universo y el infierno y también discurre de los ángeles. La 2ª (c. XXXVII-LXXI) es un libro de parábolas, con las cuales se ilustra la futura suerte de los pecadores y los escogidos. La 3ª (c. LXXII-LXXXII) es un libro astronómico que trata del curso del sol, la luna, las estrellas, los vientos, etc. La 4ª (LXXXIII-CV) es un libro de visiones sobre el Mesías y su reino; el epílogo (c. XCI-CV) contiene parénesis o exhortaciones morales. El texto original se perdió; lo representan las versiones. Jorge Sincello (alrededor del a. 800 de Cris.) había hecho conocer los fragmentos de la versión griega de este libro; una gran parte (c. I-XXXII) fué hallada en un sepulcro cristiano cerca de Akmín en el Alto Egipto. La versión etiópica que Bruce encontró el año 1773 en Abisinia, hecha sobre un texto griego, abraza el libro entero. Hay además un texto eslavo, que es mucho más breve y derivó de un original griego escrito hacia la era de J. C.

El libro de Enoch es citado frecuentemente por los Padres, p. e. Clemente Alejandrino, Orígenes, Tertuliano, S. Jerónimo y S. Agustín. Es citado como Escritura en la Epístola de Bárnabas, IV, 3; XVI, 5 sq. No es improbable que se cite este libro apócrifo en la Epístola de S. Judas, V, 14, como lo admiten Tertuliano, S. Agustín (*De civ. Dei*, XVIII, 38) y S. Jerónimo (*De vir. ill.* IV, 7).

H) *El Libro de los Jubileos.*

El libro de los Jubileos, o pequeño Génesis, es una historia que empieza desde la creación del mundo hasta la salida del pueblo hebreo de Egipto, sacada de los libros canónicos del Génesis y Exodo I-XII; y van con ella mezcladas muchas narraciones fabulosas. El autor dividió su historia en 50 jubileos, que van desde el principio del mundo hasta la entrada de Israel en el país de Canaán. El objeto de este libro es confirmar a los Israelitas en la fe con la narración de su historia. Fué escrito en hebreo o arameo probablemente el siglo segundo antes de Cristo, tal vez en tiempo de Juan Hircano I (a. 135-104 antes de C.). El texto original y la versión griega se perdieron; de la versión griega se originaron la etiópica y la latina. S. Jerónimo hace mención de este libro apócrifo en la epístola (77) a Fabiola.

I) *Los Testamentos de los 12 Patriarcas.*

Este libro contiene narraciones sobre los 12 hijos de Jacob, las amonestaciones de ellos y los vaticinios sobre la suerte de las doce tribus de Israel

y del reino mesiánico, hechos a manera de la bendición de Jacob (*Genes. XLIX*), de José (*Ibid. L, 23 sqq.*) y de los últimos discursos de Moisés (*Deut. XXXI-XXXIII*). Fué escrito por un piadoso judío un siglo antes de Cristo, en lengua hebrea; el texto original se perdió. Lo suple la versión griega hecha por un intérprete cristiano, el cual interpoló muchas cosas, de ahí la grande afinidad que tiene con la doctrina del Nuevo Testamento. Hacen mención de este apócrifo Orígenes y S. Jerónimo. El texto hebraico de Neftalí se encuentra en las crónicas de Jerachmeel.

K) *La ascunción de Moisés.*

Este apócrifo, que se llama *analepsis* o *anábasis* (ascensión) *de Moisés*, fué escrito por un judío de Palestina el primer siglo después de C. Puede ser considerado como una continuación del *libro de los Jubileos* y es una profecía relativa a Israel, que Moisés dirige a Josué, su sucesor. El texto griego que los Padres y los autores griegos alegan, se perdió. Ceriani ha encontrado un fragmento latino, que contiene casi la mitad del libro.

L) *La ascención de Isaías.*

Este libro se compone de una narración sobre el martirio de Isaías profeta, escrita por un judío el siglo primero después de C., y de una visión de Isaías escrita por un autor cristiano probablemente el segundo siglo después de C. Tertuliano y Orígenes conocieron este escrito, y S. Epifanio cita algunos pasajes de él. Las versiones etiópica, latina y eslava dan a conocer que el original fué escrito en griego y de éste existe un fragmento.

Existen además *los apocalipsis de Baruch*, uno en griego (del 2 siglo después de C.); y otro en siríaco, traducción hecha sobre el original griego, ahora perdido, y contiene también la epístola de Baruch.

Los antiguos autores recuerdan otros libros apócrifos hoy perdidos, como el *libro de Noé*, el *libro de Jannes y Mambres* (Cf. 2 *Tim. III, 8*), el *libro apócrifo de Ezequiel*, etc.

## 29. Libros Apócrifos del Nuevo Testamento.

Los Apócrifos del Nuevo Testamento, muy numerosos, suelen imitar el género literario de las Escrituras canónicas, de ahí su clasificación en Evangelios, Actos apostólicos y Apocalipsis. Los apócrifos del Nuevo Testamento parece que vieron la luz, en su mayor parte, en el siglo segundo y tercero. Algunos fueron escritos con buena intención, con la de que sirvieran para edificación de los fieles. Los autores con ayuda de su imaginación quieren llenar los vacíos de los Evangelios y de los Actos de los Apóstoles, en lo que se refiere a la vida de N. Señor, de su Madre y de sus discípulos. Otros apócrifos fueron escritos por los herejes con la dañada intención de propagar su doctrina por este medio. Casi todos contienen errores y por esta razón han sido rechazados por la Iglesia.

### I. EVANGELIOS APÓCRIFOS.

A) *Evangelio según los Hebreos.*

De este Evangelio frecuentemente hacen mención los antiguos escritores, p. e. S. Irineo, Hegesipo, Orígenes, etc. Muchas veces habla de él S. Jerónimo, que vió dos ejemplares, uno en Berea de Siria, del cual se servían los Nazarenos (herejes del 2 siglo que negaban la divinidad de J. C. y defendían las prácticas legales mosaicas); y el otro en Cesarea. El Evangelio *según los Hebreos* estaba escrito en hebreo, es decir, en arameo; S. Jerónimo lo

trajudo al griego y al latín, y atestigua que algunos lo tuvieron por el auténtico Evangelio de S. Mateo (*De vir. ill.* III; *in Matth.* XII, 23).

Sobre el origen del Evangelio apócrifo según los Hebreos, el parecer de los autores varía. Batiffol opina que este evangelio, como supone los Evangelios canónicos, fué escrito para los Judío-cristianos de lengua aramea, que no sabían leer los Evangelios griegos; lo mismo piensa Wernle, según el cual el apócrifo fué escrito hacia el fin del primer siglo, porque S. Ignacio Mártir lo alega en su epístola a los de Esmirna, c. III. A otros gusta más la opinión de los que sostienen que el evangelio *según los Hebreos* es una versión hebrea del Evangelio griego de S. Mateo. Muchos autores más rectamente opinan que este apócrifo no es otra cosa sino el Evangelio de S. Mateo retocado y al mismo tiempo aumentado con los otros Evangelios. De él se servían los Nazarenos, que traían su origen de los Judío-cristianos, que antes de la destrucción de Jerusalén habían huído a las regiones de allende el Jordán <sup>1</sup>.

#### B) *Evangelio según los Egipcios.*

Este evangelio probablemente fué escrito a mediados del segundo siglo en Egipto. Hacen mención de él Clemente Alejandrino, Hipólito y Epifanio. Se han servido de él los Encratitas, los Valentinianos, los Naasenos y era ciertamente de índole herética; reprobaba el matrimonio y contenía muchas otras cosas absurdas. Por esto yerra Harnack afirmando que este evangelio había sido aceptado por todos los étnico-cristianos de Egipto, tanto más si se considera que Orígenes con palabras claras lo pone entre los evangelios heréticos: «La Iglesia tiene cuatro Evangelios, la herejía, muchos; entre los cuales uno se titula *según los Egipcios*». Ni es cierto que los *logia* de Jesús publicados el año 1897 han sido sacados del evangelio *según los Egipcios*.

#### C) *Evangelio de los Ebionitas.*

De este Evangelio habla S. Epifanio acá y acullá en su obra *de las herejías*, y presenta varios fragmentos, de los cuales se ve que este escrito apócrifo fué infecto de los errores de los Ebionitas, porque entre otras cosas condena el uso de las carnes; reprueba el culto del Antiguo Testamento con los sacrificios cruentos. De su origen no se sabe cosa cierta; probablemente vió la luz a mediados o a fines del segundo siglo. Parece que su autor se sirvió del Evangelio de S. Mateo y que ha sacado muchas cosas de S. Lucas; por este motivo S. Epifanio lo llama evangelio *hebraico* o *según los Hebreos*. Schmidtke afirma que no es otra cosa sino el evangelio *según los Hebreos*. Sin embargo muchos autores creen que el evangelio de los Ebionitas es el llamado *evangelio de los doce Apóstoles*, del cual hace mención Orígenes in Luc. I, 1 (*to epigrammaton ton dódeka evangélion*).

#### D) *Evangelio de Pedro.*

Este evangelio es citado por Orígenes (*in Mat.* t. X, 17; Eusebio (*Hist. eccl.* III, 25) lo relega entre las escrituras apócrifas. Probablemente fué es-

<sup>1</sup> De los papiros que en los últimos decenios fueron descubiertos en Egipto se conocieron varios breves dichos de Jesús, que comúnmente se llaman *Logia* (dichos). El año 1897 el R. P. Grenfell y A. S. Hunt publicaron siete *logia* y un fragmento de otro, encontrados cerca de Behnesam. Los editores opinan que estos *dichos* fueron sacados de los evangelios apócrifos *según los Hebreos* y *de los Egipcios*; A. Harnack cree que han sido sacados del evangelio de los Egipcios; P. Batiffol dice que su fuente es el evangelio según los Hebreos. El cuarto *logion* huele a gnosticismo.

El año 1904 vieron la luz otros cinco *logia*; el último está muy mutilado. Sobre el valor de estos últimos *dichos* no concuerdan los autores.

crita en las iglesias griegas de Siria, según Harnack hacia los años 110-130; según otros, a mediados del segundo siglo. Parece que el autor se sirvió de los cuatro Evangelios canónicos. El año 1887 U. Bouriant en una tumba cerca de la ciudad de Akmín en el Alto Egipto encontró un códice de papiro escrito entre los siglos 8-12, que contiene un fragmento de este evangelio apócrifo, es decir, la mayor parte de la historia de la pasión y la historia de la resurrección. Se discute entre los autores si S. Justino (*Apol.* I, 35) alega el evangelio de Pedro.

#### E) *Protoevangelio de Santiago.*

Este evangelio en 24 capítulos presenta la historia de la infancia del Salvador desde el nacimiento de la B. Virgen María hasta el degüello de los inocentes por orden del rey Herodes. Fué escrito en griego bastante puro; en sentido enteramente ortodoxo, aunque no está exento de frioleras. No es improbable que S. Justino y Clemente de Alejandría se hayan servido de este libro; por tanto desde mediados del segundo siglo ya estaba divulgado. Orígenes *in Mat.* t. X, 17 alega el *libro de Santiago*, y parece que con este nombre se designa el Protoevangelio de Santiago.

Harnack cree que el Protoevangelio de Santiago se compone de tres diversos documentos, esto es: 1º de la historia del nacimiento y vida de María; 2º de la historia de la natividad de Jesús narrada por S. José; y 3º de la historia apócrifa de Zacarías, el cual fué muerto por orden de Herodes. También Bardenhewer admite que los capítulos 22-24, que tratan de la persecución de Juan Bautista y de la muerte de su padre Zacarías, fueron añadidos posteriormente. Este libro en la antigua Iglesia estaba muy difundido; de ahí se explica como fuera traducido a las varias lenguas de las naciones. De este evangelio depende el evangelio del Pseudo-Mateo, esto es, el *libro del nacimiento de la bienaventurada María* y la infancia del Salvador, escrito el 5 o 6 siglo, y el *libro de la natividad de María* probablemente escrito en tiempo de Carlomagno, en los cuales se inspiraron los poetas y pintores de la edad media, que ilustraron con los versos y los colores la vida de la Madre de Dios.

#### F) *Evangelio de Tomás.*

Orígenes y Eusebio hacen mención de este evangelio; Hipólito enseña que era leído por los Naasenos. Parece que fué escrito el segundo siglo por un autor que se adhería a los errores de los gnósticos; por este motivo Eusebio lo coloca entre las producciones heréticas. Existen dos recensiones o redacciones griegas, una más extensa (19 capítulos) que narra varios milagros hechos por el niño Jesús desde el quinto año de su vida hasta el duodécimo, es decir hasta la visitación del templo; la otra más breve (15 capítulos) que trata de la infancia del Salvador desde el año quinto de su vida hasta el octavo. Además llegó hasta nosotros la *versión latina*, es decir el *tratado de la puericia de Jesús según Tomás*, en el cual se expone con abundante pluma la historia de la infancia de Jesús enseñada por S. Mateo. Existe también una versión siríaca. Los Padres más antiguos hablan ya de un evangelio de Santo Tomás, que existía entre los gnósticos y los maniqueos, pero nada prueba que se trate del libro de que hablamos. No poseemos completo el evangelio de Tomás.

#### *Otros Evangelios apócrifos.*

G) *El evangelio de Felipe*, que es alegado por Epifanio (*haer.* 26, 13), fué compuesto por un escritor gnóstico el tercer siglo o tal vez el segundo. El autor de la obra gnóstica «Pistis Sophia», del siglo tercero, parece que



tuvo en su mano este evangelio, del cual S. Epifanio nos ha dejado un fragmento.

H) *El evangelio de Matías* es contado por Orígenes y Eusebio entre las escrituras heréticas. Es muy probable que las tradiciones (*paradóseis*) de Matías de las cuales Clemente Alejandrino nos presenta varios fragmentos (*Stromat.* II, 9, 15; III, 13, 82) sean la misma obra que el evangelio divulgado bajo el nombre de S. Matías.

I) *Del evangelio según Bartolomé* hace mención S. Jerónimo (*Comm. in Mt. prol.*). Según P. A. Wilmart, O.S.B. y E. Tisserant el evangelio de Bartolomé fué escrito el siglo cuarto en Egipto por algunos sectarios cristianos.

L) *El evangelio de la infancia del Salvador* conservado en árabe, narra en 55 capítulos la historia de la infancia de Cristo Señor, desde la natividad hasta el año décimo de su edad. El autor que según parece ha escrito en lengua siríaca antes del siglo séptimo, tuvo en su mano el protoevangelio de Santiago y el evangelio de Tomás y además los Evangelios canónicos de Mateo y Lucas.

Añadiremos dos palabras sobre la *Historia de José Artesano Carpintero*. Este apócrifo fué escrito por un Monofisita Egipcio tal vez el siglo VII, y en 32 capítulos trata de la vida y muerte del esposo de la B. Virgen y Padre adoptivo del Salvador. Existe un doble texto, el copto y el árabe.

Existen también otros dos apócrifos que se refieren a la B. V. María; esto es, la *historia de la dormición y asunción de la B. V. María*, compuesta en griego tal vez el IV siglo y atribuída al Apóstol S. Juan, y el *libro del tránsito de la Virgen María*, que bajo el nombre de Melitón Sardense y traducido a varias lenguas, llegó hasta nosotros.

Además de estos evangelios apócrifos, muchos otros estaban esparcidos acá y acullá. Orígenes (*hom. I in Luc.*) nombra el evangelio de los doce Apóstoles, el ev. de Pedro, el ev. de Matías, el ev. de Tomás, el ev. de Basílides y otros muchos.

## II. ACTOS APÓCRIFOS.

Los libros de este género, excepto pocos, fueron forjados por los herejes para propagar sus errores, de aquí se manifiesta su índole gnóstica; varios después fueron corregidos en sentido católico. Los principales son:

### A) *De la predicación de Pedro.*

Esta obra que lleva el título de «Kerugma Petrou» (*bando, notificación, predicación de Pedro*), fué compilada antes de la mitad del segundo siglo en Egipto, o en Grecia. Es citada por Clemente Alejandrino. Heracleón, discípulo de Valentín, se sirvió de ella y S. Jerónimo la cuenta entre los libros apócrifos. En el libro «de rebaptismate» (escrito en tiempo de S. Cipriano) en el c. 17 se hace mención «de la predicación de Pablo», que contenía muchas y ridículas invenciones. Hilgenfeld afirma que la *predicación de Pablo* formaba una sola obra con la *predicación de Pedro*, pero este aserto carece de sólido fundamento.

### B) *De los Actos de Pedro.*

Este libro, que se titula *Praxeis Petrou = Actos de Pedro*, colocado por Eusebio y S. Jerónimo entre los apócrifos, parece que fué publicado el segundo siglo en Asia Menor por un autor contagiado de los errores del gnos-

ticismo. Según Ficker estos actos compuestos el segundo siglo en Bitinia huelen a doctrina platónica; pero Erbes sostiene que fueron publicados en Roma reinando Caracalla (211-217), aunque el argumento es más antiguo y consignado por escrito hacia los años 170-190. C. Smidt no busca al autor (que lo escribió por el año 200) entre los gnósticos, sino entre los católicos vulgares; con Erbes cree que esta obra ha visto la luz en Roma y se esfuerza en demostrar que depende de los *Actos de Pablo*. Esto mismo lo admite Harnack, el cual además niega que el compilador haya sido imbuído de los errores de los gnósticos. James cree que el autor de los Actos de Pedro es el mismo que el de los Actos de Juan, que ciertamente tienen origen gnóstico.

El texto original de los Actos de Pedro, excepto un gran fragmento, se perdió. Existen otros dos opúsculos, esto es: el *Martirio del Beato Pedro Apóstol*, que se dice fué escrito por el obispo Lino y que presenta la última parte de los Actos de Pedro traducida de una manera más libre; y los *Actos de Pedro con Simón*, que son una versión fiel de una parte de los Actos de Pedro.

### C) De los Actos de Pablo.

Eusebio pone los Actos de Pablo entre las escrituras espurias (*notha*), o entre las controvertidas (*antilegóména*). Orígenes alega este apócrifo, que en extensión gana a los Actos de los Apóstoles canónicos; de él se ha servido Hipólito y probablemente también Clemente Alejandrino. El texto griego no llegó hasta nosotros íntegro; existen, sin embargo, tres opúsculos ya desde mucho tiempo conocidos, que formaron parte de la extensa obra de los Actos de Pablo, y son: 1º El *Martirio de Pablo*, en el cual con el agregado de muchos hechos milagrosos se narra la gloriosa pasión que el Doctor de las gentes sufrió en Roma por orden de Nerón. 2º Los *Actos de Pablo y Tecla*, que S. Jerónimo llama *periodos de Pablo y Tecla*. 3º La *relación epistolar entre Pablo y los Corintios*.

Del testimonio de S. Jerónimo (*De vir. illus.* 7) se colige claramente que los Actos de Pablo fueron compilados por un presbítero de Asia, de fe ortodoxa, ardiente admirador del Doctor de las gentes, hacia los años 170-180.

Con los Actos y el Martirio de Pablo no debe confundirse el opúsculo apócrifo cuyo título es: «*Praxeis ton agíon apostólon Pétrou cai Páulou* = Actos de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo», que en una redacción abreviada se titula: «*Martirio de los santos a. P. y P.*» El texto griego de este último librito que trata del viaje de S. Pablo a la ciudad de Roma, de las luchas de Pedro y Pablo con Simón Mago el cual volando hacia el cielo cayó en tierra cerca de la vía Sacra, y del glorioso martirio de los Príncipes de los Apóstoles, parece que fué escrito en el siglo tercero con el fin de apartar a los fieles de la lectura de los Actos gnósticos de Pedro. El texto latino (*Passio sanctorum App. Petri et Pauli*) fué compilado en el sexto o séptimo siglo.

### D) De los Actos de Juan.

En este libro bastante extenso se narran los milagros que Juan hizo en Efeso. Eusebio (*Hist. eccl.* III, 25, 6) cuenta estos Actos entre las escrituras heréticas; y S. Epifanio atestigua que eran leídos por los Encratitas; los leían también los Maniqueos. San Inocencio I y Toribio enseñan que los Actos de Juan fueron escritos por Leucio (Charino) entregado a los errores del gnosticismo, el cual como se ve de los fragmentos que nos quedaron, se sirvió del Evangelio de S. Juan. Parece que vieron la luz hacia los años 160-170. Es probable que un mismo autor escribió los Actos de Juan y los de Pedro.

E) *De los Actos de Tomás.*

Este libro apócrifo trata de las obras maravillosas hechas por el apóstol Tomás en la India, que en la división del mundo le tocó en suerte. En este apócrifo se encomienda sobremanera la continencia; parece que fué escrito por un autor gnóstico, principalmente porque la Eucaristía se celebraba con pan y agua, y en efecto los gnósticos reprobaban el matrimonio y como los Encratitas se abstentían de carnes y vino. En la narración fueron insertadas varias partes poéticas, es decir dos oraciones y dos himnos. Estas partes poéticas fueron compuestas en lengua siríaca, y como fueron insertadas en la obra desde el principio, se ha de admitir que los Actos de Tomás fueron escritos en la misma lengua. El autor que escribió el libro el tercer siglo, parece que fué de la escuela de Bardesán (Bardaisan † 222) y probablemente para su obra se ha servido también de las tradiciones históricas genuinas. Eusebio implícitamente recuerda los Actos de Tomás (*Hist. eccl.* III, 25, 6); según Epifanio los leían los Encratitas y los Apostólicos <sup>1</sup> (*haer.* 47, 1; 61, 1) y según el testimonio de S. Agustín (*Contr. Faust.* XXII, 99; *de Serm. Domin. in mont.* I, 20-65) también los leían los Maniqueos. Inocencio I (*Ep. ad Exsup.*) los relega entre los escritos reprobados por la Iglesia.

F) *De los Actos de Andrés.*

Entre los escritos de que se servían los herejes, Eusebio nombra los *Actos de Andrés*, que, según Epifanio, son leídos por los Encratitas y los Apostólicos; también los leían los Maniqueos y Priscilianistas. De esta obra hace mención S. Agustín (*C. advers. leg. et prophet.* I, 39). Inocencio I (*Epist. ad Exsup.*) dice que los autores de estos Actos son Nexocharides (Xenocharides) y Leonidas, filósofos; pero Evodio Uzalense enseña que fueron compilados por Leucio Charino. Fueron publicados el segundo siglo y probablemente tienen por autor el mismo que escribió los Actos de Pedro y Juan. Los Actos de Andrés, que tenían índole gnóstica se perdieron. Nos quedaron retractaciones católicas de muchas partes de esta obra, esto es: 1º *Los Actos de Andrés y Matías en la ciudad de los antropófagos*; 2º *Los Actos de los santos Apóstoles Pedro y Andrés*; y 3º *El martirio de S. Andrés apóstol.*

G) *Los Actos de Pilatos.*

Los Actos de Pilatos, que nos quedan, según la opinión de Lipsio fueron compuestos en el siglo cuarto; Harnack cree que los compuso un cristiano el cual quería confutar los Actos de Pilatos propagados por los paganos bajo Diocleciano y alegados contra la religión cristiana.

En los Actos de Pedro y Pablo se encuentra una epístola de Pilatos a Claudio sobre la pasión de Cristo.

H) *De la Doctrina de Addai y los Actos Edesenos.*

Eusebio (*Hist. eccl.* I, 13) conservó la epístola de Abgar rey de los Edesenos a N. Salvador y la respuesta de Cristo N. Señor, las cuales afirma haber transcrito de un documento siríaco conservado en el archivo público de la ciudad de Edesa, y haberlas traducido al griego literalmente. El año 1876 G. Filippis publicó el texto íntegro siríaco de una obra titulada: «Doctrina de Addai», en la cual prolijamente se narra la historia de Abgar Ukkama (= Negro) rey de los Edesenos, cuyo archivero llamado Ananías vió en Jerusalén los milagros de Jesús y llevó, pintado con su mano, el retrato del Salvador al rey, el cual lo puso en su palacio y por carta invitó al Señor que fuera a él. Jesús contestó que no podía ir, pero después de su ascensión

<sup>1</sup> *Apostólicos*, herejes del IV siglo.

mandaría al rey uno de sus discípulos. Y en verdad, después de la ascensión del Señor, Addai (=Tadeo), uno de los 72 discípulos, fué a Edesa y en presencia de Abgar y los grandes señores del reino, predicó la palabra de vida (y entre otras cosas narró como Protonice, esposa de Claudio César encontró el salvable leño de la cruz). Los ciudadanos de Edesa de buena gana prestaron oído a las palabras del Apóstol, y destruidos los altares de los ídolos, edificaron iglesias. En fin, Tiberio César, rogado por el rey, mandó fueran matados algunos príncipes de los Judíos por haber crucificado a Cristo.

Los Actos Edesenos, de los cuales se sirvió Eusebio, se deben distinguir de la Doctrina de Addai, porque dichos Actos fueron publicados el siglo segundo o tercero, en el cual Abgar IX bar Manu, rey de los Edesenos (188-214 ó 216) abrazó la religión cristiana, y la Doctrina de Addai, como hoy la tenemos, fué compilada por los años 390-430, ciertamente no antes del año 326, en el cual Sta. Elena encontró el madero de la Cruz.

Las dos cartas que Eusebio tradujo al griego, son sin duda espurias. Ya S. Agustín (*c. Faust. Manich.* XXXVIII, 4) niega que existan epístolas genuinas de Cristo; S. Jerónimo a su vez afirma que el Salvador no dcjó de su doctrina volumen alguno propio. En el decreto que se llama *de Gelasio* se declara: «La Epístola de Jesús a Abgar es apócrifa; la Epístola de Abgar a Jesús es apócrifa». Con todo, el texto griego de la epístola de Jesús a Abgar, se hallaba divulgado en todas partes; y en estos últimos tiempos fué encontrada en Efeso íntegra y grabada en el dintel de una puerta, y también en una cueva cerca de la ciudad de Edesa.

### III. EPÍSTOLAS APÓCRIFAS.

#### A) *De la Epístola a los Laodicenses.*

De esta Epístola se hace mención en el *fragmento Muratoriano*. Según el testimonio de Filastrio de Brescia, la epístola a los Laodicenses era excluída de la pública lectura en la Iglesia. S. Jerónimo (*De vir. ill.* 5) dice de ella: «La Epístola a los Laodicenses es rechazada por todos».

De la *Epístola a los Alejandrinos*, que es recordada por el fragm. Murat. nada se sabe y debe rechazarse la opinión de que con este nombre se designe la epístola a los Hebreos.

B) La *Epístola de los presbíteros de Corinto a S. Pablo* y la *Epístola* (apócrifa) *del Doctor de las gentes a los Corintios* estaban insertadas en los Actos de Pablo, y de allí pasaron a la Biblia siríaca, y por esto son explicadas por S. Efrén. De los Sirios las recibieron los Armenios, pero en las iglesias griegas no se las tomaba en consideración. F. Nau nos presenta una epístola apócrifa de Pablo y Bernabé a los fieles de Chipre.

Entre los apócrifos hay que contar 8 epístolas del filósofo Séneca a S. Pablo y 6 de S. Pablo a Séneca. S. Jerónimo es el primero que habla de esta comunicación epistolar entre dicho filósofo y el Apóstol; y dice que aquellas epístolas eran leídas por muchos (*De vir. ill.* 12). S. Agustín hace mención de ellas, pero las cree apenas dignas de fe (*De civ. Dei*, VI, 10). Del testimonio de S. Jerónimo es lícito conjeturar que dichas epístolas fueron divulgadas el cuarto siglo. Ya consta entre todos los autores que las que llegaron hasta nosotros son espurias.

### IV. APOCALIPSIS APÓCRIFOS.

#### A) *De la revelación* (apocalipsis) *de Pedro.*

De esta obra habla Clemente Alejandrino y probablemente también el *fragmento Muratoriano*. S. Jerónimo (*De vir. ill.* 1) tiene por espuria esta

revelación; lo mismo piensa Sozomenos. Parece que fué escrita el segundo siglo; del autor y lugar en que fué escrita, nada se sabe. Trata del juicio final.

B) *De la revelación (apocalipsis) de Pablo.*

S. Agustín es el primero que hace mención de este libro. Sozomenos refiere que muchos monjes se deleitaban en la lectura del apocalipsis de Pablo. Tiene por objeto contar lo que el Apóstol vió en el tercer cielo (Cf. 2 Cor. XII, 2 sqq. et Aug. in Jo. Tr. 98, 8).

El apocalipsis de Pablo debe distinguirse de la *ascensión de Pablo*, libro ahora perdido, lleno de necedades.

En el Decreto Gelasiano se hace mención de la *revelación de Tomás*; de los fragmentos recientemente descubiertos, aparece que este libro apócrifo fué compuesto por gnósticos.

Nos quedaron además algunas partes de un *apocalipsis* apócrifo de Juan y los fragmentos en copto de la *revelación de Bartolomé*.

De la *revelación de Esteban*, de la cual hace mención el Decreto Gelasiano, fuera del nombre, no sabemos otra cosa.

### CAPITULO III

#### Textos originales y autógrafos. Versiones de la Sagrada Escritura

#### 30. Texto original. Lengua en que fueron escritos los Libros Sagrados.

Llámacse *Texto original* el que existe en la lengua en que ha sido primeramente escrito o dictado por los hagiógrafos, o sagrados escritores.

Todos los críticos con los Padres y Doctores de la Iglesia, concordemente sostienen que los libros de los dos Testamentos fueron escritos parte en hebreo, y parte en griego.

En hebreo fueron escritos todos los Libros Protocanónicos del Antiguo Testamento, excepto algunos fragmentos en caldeo.

Los libros y las partes Deuterocanónicos del A. T. los tenemos en griego, pero sus originales fueron escritos en hebreo. La Sabiduría y el Segundo Libro de los Macabeos fueron compuestos en griego. Los Libros de Tobías y Judith parece que fueron escritos originariamente en caldeo y tal vez en hebreo.

Los Libros del Nuevo Testamento fueron escritos en griego, excepto el Evangelio de S. Mateo y la Epístola a los Hebreos, que fueron compuestos en siro-caldeo (aramaico), pero se perdió su texto original.

### 31. De la lengua hebrea.

El estado de perfección en que fué creado Adán, es prueba de que fué dotado de la palabra; si no fuera así, no habría podido, apenas creado, imponer los nombres a los animales, como vemos que lo hizo según el Génesis (II, 19-20). La lengua de Adán fué hablada hasta la confusión de las lenguas y la dispersión de los descendientes de Noé (Cf. Génesis XI, 1-9).

Se pregunta si la lengua primitiva de nuestros primeros padres fué conservada pura por algún pueblo, o si degeneró en varios dialectos al pie de la Torre de Babel. Nada de seguro y definitivo se puede establecer acerca de esto. Lo cierto es que hasta la construcción de la Torre de Babel, la lengua de todos los pueblos fué una y Dios la confundió entonces, según el Génesis XI, 1-9. «No tenía entonces la tierra más que un solo lenguaje, y unos mismos vocablos... Allí fué confundido el lenguaje de toda la tierra».

Se discute entre los eruditos sobre cuál de las lenguas es la más antigua. Hasta muy entrado el siglo XIX el hebreo fué considerado como la lengua primitiva del hombre y madre de todas las demás. Pero hoy día está completamente abandonada por la ciencia la teoría del hebraísmo primitivo.

Los descendientes de Heber, que fueron los antepasados de Abrahán, nacieron y habitaron en Caldea, donde dejaron el culto del verdadero Dios y adoraron los ídolos: «Vuestros padres: Taré, padre de Abrahán y de Nacor, habitaron al principio a la otra parte del río, y sirvieron a dioses ajenos. Mas yo saqué a vuestro padre Abrahán de los confines de la Mesopotamia, y le conduje a la tierra de Canaán; y multipliqué su linaje» (Jos. XXIV, 2-3). Como la familia de Heber viviera entre los Caldeos en la Mesopotamia, sin duda habló la lengua caldea.

Abrahán aprendió la lengua hebrea viviendo en la región de Canaán y esta lengua se trocó en lengua propia de sus descendientes <sup>1</sup>. Labán (descendiente de Heber) que quedó en la Caldea y

<sup>1</sup> El hebreo es una rama de la gran familia de las lenguas semíticas; esparcidas en Asia occidental, desde el Mediterráneo al Tigris y al Eufrates, desde las montañas de Armenia al sur de Arabia, llevadas por los Arabes hasta Abisinia, y por los Fenicios a las talas y las diversas orillas del Mediterráneo (a Cartago, etc.). Según los sabios que dividen las lenguas semíticas en cuatro grupos: meridional (árabo-etíope), septentrional (dialectos arameos), oriental (asiro-babilónico), e intermedio (dialectos cananeos), el *hebreo antiguo* y los dialectos neo-hebreo y rabínico que de él derivaron, pertenecen a este último grupo. Dígame lo mismo del fenicio, púnico, moabita, etc.

conservó la lengua de los Caldeos (*Genes. XXXI, 41*), llama en lengua caldea *Iegar-Schahadutha* a un montículo de piedras, mientras Jacob, que vivió en la región de Canaán y hablaba la lengua de este país (hebreo), lo llama *Galhed*.

La lengua hebrea que quedó como propia de la posteridad de Abrahán, fué llamada *hebrea*, del nuevo nombre de Abrahán, que por haber pasado el Eufrates fué llamado por los Cananeos *Hibri* (*Transitor*).

En lengua hebrea ha sido escrito, como acabamos de decir, la mayor parte del Antiguo Testamento.

La lengua hebraica no cambió sensiblemente desde la época de Moisés hasta la de la cautividad de Babilonia <sup>1</sup>. En la literatura hebraica se pueden establecer o distinguir tres edades:

1<sup>o</sup> la edad mosaica, que se caracteriza por el uso de palabras y ciertos giros arcaicos;

2<sup>o</sup> la edad de los Reyes, desde el tiempo de Samuel a la cautividad de Babilonia, que llega al punto culminante en los reinados de David y Salomón. En esta edad los arcaísmos han desaparecido; nuevas palabras y nuevas ideas aparecen con la nueva constitución civil y política. La poesía está en su apogeo en los Salmos de David y en los escritos de Salomón o de su tiempo. Fué aquella la edad de oro de la literatura hebrea;

3<sup>o</sup> la edad de la cautividad, es, bajo el punto de vista literario, una edad de decadencia. La pureza de la lengua se altera con formas extrañas, la mayor parte arameas, y tomadas de los invasores, o del pueblo a que Israel y Juda han sido transplantados.

La vicisitudes por que ha pasado el pueblo hebreo, no podían menos de afectar a su lenguaje y éste hubo de dividirse en numerosos dialectos. La lengua hablada, en efecto, se corrompió con el trato de los extranjeros, y se dió lugar a dos clases de hebreo: el hebreo de los textos y el vulgar <sup>2</sup>.

La Biblia hebraica es el único monumento que nos queda de la lengua y literatura hebraica antigua.

En tiempos de Nuestro Señor, los Judíos hablaban siro-caldeo, o arameo. En hebreo se hacía la lectura de la Biblia en las sinagogas, y como no todos entendían ya esta lengua, se traducía inmediatamente al arameo. En hebreo discutían los Doctores, y así se admiraron grandemente cuando en el Templo alternó nuestro Señor con ellos en la discusión, porque no sabían que hubiera tenido maestro alguno de letras hebreas (Luc. IV, 17-22; Juan, VII, 15) <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Es de esto una prueba lo que se lee en IV Reyes, c. XVIII, 26, donde se pide a Rabsaces que hable en siríaco y no en lengua hebrea, la cual entendía el pueblo.

<sup>2</sup> La lengua hebraica ha sido llamada *lengua sagrada* por los Judíos en oposición a la aramea, que es llamada *lengua profana*. Los sabios a menudo designan al hebraico bíblico con el nombre de *hebraico antiguo* en oposición al *neo-hebraico* de la Misna (leyes tradicionales de las escuelas fariseas, y parte principal del Talmud).

<sup>3</sup> El *griego* era la lengua usada casi exclusivamente en las 33 ciudades griegas, que habitadas por paganos, principalmente griegos, no estaban sujetas a las autoridades judaicas, a pesar de estar en el territorio de Pales-

### 32. Escritura de los Libros hebreos del Antiguo Testamento.

Como los Hebreos hablaban una lengua parecida a la de los Fenicios, adoptaron la escritura de éstos, probablemente antes de Moisés, o por lo menos en la época de este legislador. Dicha escritura constaba de veintidós caracteres alfabéticos, que representaban los sonidos de las consonantes, sin vocales determinadas. Los Fenicios a su vez habían tomado de los Egipcios los signos de su escritura. Los caracteres fenicios son los mismos que pueden verse todavía en las monedas de los Macabeos, en el Pentateuco samaritano y en las inscripciones fenicias.

La Escritura Santa no nos dice cuál era la materia de que se servían los Hebreos para escribir sus libros; pero el nombre de *envoltorio* (megillah), que se da a veces a estos libros, parece indicar que usaban una materia flexible, como piel, papiro o tela. En la piedra escribían con un punzón; en la escritura ordinaria se servían del cálamo, o caña hueca y de punta a propósito, que servía como nuestra pluma para recoger la tinta y trazar los signos de la escritura. Los Hebreos no separaban todas las palabras unas de otras: sin embargo su escritura no era completamente unida, ni sin interrupción o intervalos. Separaban las frases y a veces hasta las palabras; y este uso de separar las palabras se hizo común después de la cautividad, cuando se adoptó la escritura que se llama *cuadrada*. El conocimiento de estos usos de los Hebreos sirve para explicar gran número de variantes en las traducciones antiguas y otras dificultades que la crítica bíblica está llamada a resolver.

Los Libros del Antiguo Testamento, por lo menos los que se escribieron antes de la cautividad de Babilonia, fueron escritos con los caracteres fenicios de que acabamos de hablar, y no con los caracteres actuales de nuestras Biblias hebraicas. Más tarde fueron escritos con la escritura actual, llamada *cuadrada*, porque casi todas las letras afectan esa forma. La tradición judía, aceptada por Orígenes y S. Jerónimo, ha hecho creer durante mucho tiempo que Esdras fué el que había sustituido la escritura fenicia a la escritura cuadrada, pero hoy se cree que dicho cambio es menos antiguo.

Los Setenta tradujeron el Antiguo Testamento de manuscritos con caracteres fenicios. En tiempo de Nuestro Señor, la escritura que se usaba era la cuadrada.

Todos los críticos reconocen que el cambio de escritura no introdujo ninguna alteración substancial en el texto, por más que sirva para explicar algunas variantes sin importancia.

### 33. Autógrafos de los Libros del Antiguo y Nuevo Testamento.

Libro *autógrafo* es el escrito por el mismo autor (de *autós*, uno mismo, y *grapho*, escribir), por oposición a la  *copia o traslado*, aunque éste merezca completa fe.

tina; en la Decápolis, y en la mayor parte de las transacciones comerciales de los judíos con los extranjeros.

El *latín* era la lengua oficial en Palestina, que estaba sujeta al Imperio de Roma.



Los autógrafos de los Libros del Antiguo Testamento se perdieron desde remotos tiempos. Del Libro IV de los Reyes XXII, 8-II, y II Paralip. XXXIV, 14, se colige que el autógrafo del Pentateuco, o cuando menos del Deuteronomio, de Moisés, existía aún en los tiempos de Josías, rey de Judá, el VII siglo antes de la venida de Jesucristo.

Que debió ser el *autógrafo* mismo de Moisés, puede deducirse de la escasa o ninguna importancia que hubiera tenido el hallazgo de un ejemplar más de la Ley, libro que era tan conocido, particularmente por el cuerpo sacerdotal.

Se ignora el tiempo y la ocasión en que perecieron. Igualmente desde mucho tiempo se perdieron los autógrafos (arquetipos) de los Libros del N. T. Es probable que se perdieron poco tiempo después de la muerte de los Apóstoles. Fácilmente se concibe como aquellos códices, gastados por el uso cotidiano de las iglesias, se perdieran; y principalmente si se considera que varias persecuciones perturbaron aquellas iglesias.

Con todo, Reithmayr cree que los autógrafos del Nuevo Testamento existían todavía en tiempos de Tertuliano. Colige esto de un pasaje donde Tertuliano interpela a los herejes y los remite a las *auténticas letras de los Apóstoles*.

Pero no es del todo cierto si las palabras *auténticas letras* designen los mismos autógrafos de los Apóstoles o sólo los apógrafos (o copias), dignos de toda fe por cuanto eran conservados en las iglesias apostólicas. Pues en otro lugar Tertuliano apela al *texto griego auténtico* en contraposición de las versiones; y llama *auténtico* el texto griego en el sentido de que, puro de toda corrupción, tiene una autoridad indiscutible, y no en el sentido de que sea escrito de mano de los autores sagrados.

Dícese que el autógrafo del Evangelio de San Mateo existía todavía en los tiempos de Orígenes y San Jerónimo. Pedro de Alejandría escribe que el autógrafo del Evangelio de San Juan en su tiempo, esto es el siglo IV, se conservaba todavía en la iglesia de Efeso.

### 34. División de los Libros Sagrados en capítulos y versículos.

La división de los Sagrados Libros en capítulos y versículos fué desconocida a los antiguos. Hoy día el texto de la Biblia está dividido en capítulos y versículos numerados. Esta división y numeración es de origen cristiano y se remonta al siglo XIII. El Cardenal Hugo de San Caro, dominico, compiló hacia el 1240 la primera

concordancia verbal de la Biblia, para el texto latino de la Vulgata. Para este trabajo dividió los Libros en capítulos, principalmente según el contenido, y subdividió cada capítulo en siete partes, señalándolas en el margen con las letras *a. b. c. d. e. f. g.* Conservóse la división en capítulos; la subdivisión por letras, después de algún tiempo se omitió en las ediciones de la Biblia, pero fué conservada hasta hoy en algunas ediciones del Misal y Breviario romano.

El autor de la numeración moderna de la Biblia es el célebre impresor Roberto Estéfano, que la anotó al margen. Teodoro Beza en 1565 la introdujo en el mismo texto de la Escritura. Esta división muchas veces no corresponde al sentido: por este motivo el Papa Sixto V había pensado cambiarla; mas por los muchos inconvenientes que del cambio resultarían, no fué realizado el deseo del Pontífice, y se siguió adoptando la antigua división.

El Pentateuco después de la esclavitud de Babilonia, como se leía de él una parte cada sábado (II Esdr. VIII; Act. XV, 21), fué dividido en cincuenta y cuatro *parashas*, o secciones, correspondientes a los 54 sábados del año lunar intercalar. Los Libros de los Profetas, de los cuales desde los tiempos de los Macabeos se leía en las sinagogas algún trozo después de la lección de la Ley Moisaica, fueron divididos en *haphtharas* o trozos, más o menos largos (Cf. Act. XIII, 14-15; Luc. IV, 16-20) <sup>1</sup>.

Los Libros del N. T. se dividían en *perícopas*, o breves secciones, y en el siglo III y IV en secciones más largas (división por títulos); pero no adoptaban todos las mismas divisiones.

### 35. Integridad del Texto Hebreo del Antiguo Testamento.

El Texto hebreo desde su origen hasta la esclavitud de Babilonia, esto es, hasta los tiempos de Esdras, por diez siglos aproximadamente, fué conservado íntegro en cuanto a la sustancia debido a la grandísima reverencia y a la suma diligencia con que los Judíos guardaban los Sagrados Libros. Bajo el nombre de exégesis o crítica bíblica, los racionalistas negaron la sinceridad de los Sagrados Libros y pretendieron sostener que han sido corrompidos.

<sup>1</sup> A estas divisiones litúrgicas hay que agregar la de los *Cinco Volúmenes*, o *Megilloth*, que eran el Cantar de los Cantares, Rut, los Trenos, el Eclesiastés y Ester, los cuales se leían públicamente en las sinagogas en otros tantos días solemnes, que eran respectivamente la Pascua, Pentecostés, el día 9 del mes Ab (julio-agosto), la fiesta de los Tabernáculos y la de Purim.

Entre éstos se pueden contar De Wette, Lengerke, Ewald y Renán; los cuales sin alegar sólido argumento, sólo basados sobre fútiles conjeturas rechazan una verdad sostenida por gravísimos testimonios.

Pues, ¿quién osará afirmar que los mismos Judíos corrompieron aquellos libros, que ellos veneraban sobre todas las cosas? Moisés después de haber escrito la Ley, mandó que los Levitas guardaran aquel volumen en el Arca (*Deut.* XXI, 24-26). Cada siete años los Sacerdotes y los Levitas debían leer las Sagradas Escrituras al pueblo todo, reunido alrededor del Arca santa. Además de los ejemplares que en público leían los sacerdotes, otros ejemplares eran leídos en las familias particulares para educación e instrucción de cada cual. En la Ley estaba prescrito que todos los Israelitas continuamente meditaran los preceptos del Señor contenidos en las Sagradas Escrituras. El rey, por ley particular, debía escribir para sí un ejemplar de la Ley, según aquello del *Deut.* XVII, 18-19: «Luego que se hubiere sentado en su real solio, escribirá para su uso en un volumen este Deuteronomio de la Ley, copiándole del ejemplar que le darán los sacerdotes de la tribu de Levi; y le tendrá consigo, leyendo en él todos los días de su vida, para que aprenda el temor del Señor su Dios y a guardar sus mandamientos y ceremonias prescriptas en la Ley».

Se ve el grandísimo esmero con que los Judíos conservaban los Sagrados Libros, del testimonio de Josefo Flavio arriba citado, n. 9.

Si en el Texto hebreo se deslizaron algunas inexactitudes y pequeñas imperfecciones, esto se debe a los amanuenses; ni es cosa que se deba extrañar, habiendo pasado lo mismo con cualquier otro libro antiguo. Una constante y antigua tradición enseña que Esdras, amante de las patrias antigüedades, peritísimo en los ritos de los Judíos y en las Sagradas Letras, enmendó el Sagrado Texto, en cuanto fuera posible, sirviéndose de un muy grande número de ejemplares.

San Jerónimo llama a Esdras *instaurador* de los Sagrados Códices por cuanto los corrigió, ordenó y sirviéndose de los caracteres usados por los de Babilonia, hizo, puede decirse, nuevos códices, abrogando los anteriores.

Desde los tiempos de Esdras hasta la época de los LXX Intérpretes, por tres siglos aproximadamente, y desde esta época hasta los tiempos de Jesucristo, la suma reverencia de los Judíos hacia los Libros Sagrados y el gran cuidado que tuvieron en copiarlos conservaron íntegro el Sagrado Texto.

Alrededor de tres siglos después de Esdras, los Sagrados Libros traducidos del hebreo al griego por los Setenta Intérpretes, fueron esparcidos por toda el Asia. Cerca de aquel tiempo encendióse la persecución de Antíoco, el cual mandó quemar todos los ejemplares de la Ley, y que se cortara la cabeza al que los conservara. Vanos fueron sus esfuerzos. Se levantaron entonces los Macabeos, que sustrajeron al furor de los enemigos los Libros Sagrados, y mandando cartas a los Lacedemonios, les manifestaron que ellos encontraban grande consuelo en la lectura de los Sagrados Libros (I Mach. I, 60; III, 48).

No es necesario probar con otros testimonios que las Sagradas Escrituras no fueron corrompidas por maldad, pues Jesucristo invita a sus oyentes a escudriñar las Escrituras, lo cual no hubiera hecho si las Escrituras hubiesen sido corrompidas. Además, ¿cómo podría creerse que los Judíos maliciosamente hubiesen corrompido los sagrados códices, cuando ellos los conservaban con tanto cuidado y religiosidad que hubieran aguantado toda clase de tormentos antes que mudar maliciosamente un solo ápice? ¿Cómo podría creerse que Jesucristo, el cual reprochó los demás crímenes de los Escribas y Fariseos, sólo dejase pasar el de haber corrompido los Libros Sagrados? <sup>1</sup>

Desde los tiempos de Jesucristo y de los Apóstoles hasta el II siglo de la era cristiana, el texto hebreo se conservó íntegro: lo prueban el cotejo o la confrontación de la versión alejandrina de los LXX Intérpretes, de la versión siríaca llamada *Peschito*, de los fragmentos de las versiones de Aquila, Teodoción y Símaco. De estas versiones se desprende que en el texto hebreo sólo se hicieron algunas variantes de ninguna importancia.

Desde el siglo segundo después de J. C. al siglo V el texto hebreo fué conservado sin alteraciones substanciales: lo prueban las hexaplas de Orígenes, varias antiguas versiones, la Vulgata, los comentarios de S. Jerónimo, etc.

Desde el siglo V hasta nuestros días el texto hebreo en la sustancia se conservó íntegro: lo prueban el cuidado y reverencia de los Judíos y cristianos hacia los Sagrados Libros, y los trabajos de los Masoretas.

<sup>1</sup> Dice S. Agustín que la Divina Providencia ha dispuesto que los Judíos fuesen como los portadores de nuestros libros, a fin de que cuando los paganos no creen las cosas que les decimos de Cristo, como si fuesen por nosotros inventadas, los enviemos a los enemigos de nuestra fe, esto es a los Judíos que llevan nuestros libros, en los cuales se encuentran las cosas que predicamos

Finalmente S. Jerónimo estaba tan convencido de la integridad y veracidad del Texto hebreo, que hizo de él una nueva versión. La Iglesia católica, llevada de la misma persuasión, aprobó la versión de S. Jerónimo y la adoptó.

### 36. Masora. Masoretas.

*Masora* (palabra caldea y siríaca), significa *tradición*. El Texto hebreo del A. T. fué escrito y transmitido de siglo en siglo sin vocales, puesto que el alfabeto hebreo sólo tiene consonantes. En tiempos relativamente recientes (entre el siglo VI y VIII de la Era Cristiana) viéndose que podía perderse la lectura del Texto hebreo y con esto su inteligencia, las Escuelas rabínicas de Babilonia y Palestina pensaron en fijar su lectura y pronunciación, añadiendo a las consonantes puntos, rayitas y grupos de puntos, que representaran las vocales. Este trabajo fué llevado a cabo por los *Naqdaním* o Puntuadores. Fijada la pronunciación o lectura, debía ser objeto de la *Masora* conservarla rigurosamente y conservar también el Texto hebreo tal como había sido transmitido tradicionalmente de edad en edad. Los doctores y conservadores de la obra de los puntuadores, fueron llamados *Masoretas*, como si dijéramos *tradicionalistas*. Fueron los conservadores del sagrado Texto, rodeándole de todo cuidado, conservando su pronunciación como había sido fijada por los Puntuadores. El Texto hebreo del A. T. que poseemos, nos fué transmitido por los Masoretas, y por eso se llama *masorético*. El *tiberiense* (de Tiberíades, donde por largo tiempo florecieron los estudios de la Biblia) es el universalmente aceptado. En cuanto a los errores que los Masoretas creyeron ver en el Texto, no los corrigieron, sino que sobre la palabra errada pusieron un circulillo (*circellus masoreticus*) y escribieron al margen o al pie de la página la lección corregida. Así corrigiendo, los Masoretas no dieron siempre en el blanco. En efecto, la crítica reciente, después de largos estudios, ha comprobado que en muchos lugares han errado en la corrección del texto.

Con la puntuación masorética están de acuerdo la traducción de S. Jerónimo, y también en general los trabajos de Orígenes en sus Exaplas, los de Símaco, Teodoción y Aquila.

### 37. Texto griego del Nuevo Testamento. Generalidades.

El Texto griego es el original de todos los libros del Nuevo Testamento y también de los libros deuterocanónicos del Antiguo. Véase n. 30.

1. *Escritura de los autógrafos*. Ya dijimos que los autógrafos de los libros del Nuevo Testamento no se conservaron largo tiempo después de la edad de los Apóstoles. Por eso no podemos saber cómo estaban escritos, sino por conjeturas. Es indudable que fueron escritos del mismo modo que los libros de aquella época. Los antiguos raramente escribían de su puño y letra un libro; más bien dictaban a *amanuenses* o *notarios*, que velozmente escribían lo que se les dictaba y pasábanlo a los copiantes de libros, que lo ponían por escrito en nítida forma. Así fueron escritos los libros del Nuevo Testamento. Los Apóstoles algunas veces escribían de su

mano; y otras dictaban a los amanuenses. Cuando el Apóstol San Pablo se servía de amanuense, con su propia mano agregaba algunas cosas, para que así constase que la Epístola era verdaderamente auténtica. Después aquellas Epístolas eran leídas pública y solemnemente en la presencia de los fieles reunidos en las Iglesias, a las cuales se mandaban. Del mismo modo se cree que fueron escritos los Santos Evangelios.

2. *Origen de las lecciones variantes.* De los autógrafos prontamente se hicieron copias para uso de las Iglesias y los fieles, y así en poco tiempo hubo gran número de códices del Nuevo Testamento. Hoy no tenemos copias o códices anteriores al IV siglo. Cuanto más se multiplicaban y divulgaban aquellos códices, tanto más se afianzaba la integridad substancial del Sagrado Texto; pero no se evitaban las inexactitudes y faltas de escritura de los copiantes, las que aumentaban a medida que crecía el número de los mismos códices. Dichas inexactitudes, incorrecciones y faltas no variaron el Texto de tal manera, que se corrompiera substancialmente, como luego veremos. A la verdad, cuando se sospechaba haber en algún códice una falta, se recurría a los códices auténticos que se conservaban en las Iglesias.

Las innumerables lecciones variantes que presentan los códices, y que los modernos peritos señalan y registran con gran cuidado, son debidas todas a errores y descuidos de los amanuenses, y no a los herejes. En efecto, cuando éstos intentaron corromper los Evangelios, los ejemplares por ellos forjados, fueron rechazados por las Iglesias; y en los códices no se encuentra variante alguna que a ellos se deba.

3. Las causas principales de las variantes fueron:

1º *El defecto de puntuación.* Como en los antiguos códices las palabras no se separaban sino rarísimamente por un intervalo o por la puntuación, a menudo sucedía que un mismo e idéntico texto era leído de diversa manera. De ahí resultó a menudo la discordancia de los amanuenses en la separación de las palabras y la colocación de los puntos, y consiguientemente la variedad de lecciones. Con todo, aunque faltara en la mayor parte de los códices la puntuación, no se ha de creer que ésta fuera del todo arbitraria, y que se dejara al arbitrio de cada cual unir o separar las frases o sentencias del texto. En los lugares ambiguos el verdadero modo de leer, era conservado en las iglesias por tradición. En efecto, los lectores en la liturgia debían leer de antemano las Sagradas Escrituras de tal manera que no variaran el verdadero sentido de las sentencias con una nueva manera de leer. Además los Padres antiguos, Ireneo, Tertuliano, Clemente Alejandrino, no carecían de toda puntuación. Los Padres muchas veces reprendieron a los herejes porque pervertían el sentido de los libros sagrados con una puntuación culpablemente mala; y Tertuliano acusa de este crimen a Marción.

2º *Defectos y negligencia de los amanuenses.* Numerosas lecciones variantes se deslizaron en los códices contra la voluntad de los amanuenses, y otras con desígnio premeditado de los mismos amanuenses. En la transcripción de los textos, sin advertirlo, los copiantes pudieron incurrir en errores

por causa de los ojos, los oídos y la memoria. Por causa *de los ojos*, ya tomando unas letras por otras cuando éstas eran semejantes en la forma; ya saltando una palabra y alguna vez un versículo entero; ya escribiendo dos veces la misma cosa; *por causa de la memoria*, cambiando el orden de lo que era dictado, o trocando unos por otros los lugares paralelos.

3º *El cambio de ortografía y de formas gramaticales*. Las variantes introducidas por esta causa son muy numerosas. Así en los diversos códices difiere la ortografía en los verbos, adjetivos y demás partes de la oración. Algunos amanuenses corrigieron los hebraísmos, para ajustar así la frase a la índole de la lengua griega.

4º *Las correcciones exegéticas*. Estas tienden a cambiar el sentido del texto. En efecto, los amanuenses alguna vez a propósito cambiaron o añadieron una que otra palabra, para hacer más clara una sentencia; a veces pusieron al margen del texto lugares paralelos, o notas exegéticas, o sea notas explicativas, que, más tarde por otro amanuense fueron insertados en el texto. La anotación de los lugares paralelos afectó el texto principalmente de los Evangelios de S. Mateo, S. Marcos y S. Lucas, por la gran semejanza de narración que hay en ellos. Sin embargo, las anotaciones de los lugares paralelos, no corrompieron la substancia de las narraciones evangélicas; por esto S. Jerónimo en un pasaje de sus obras, reprende a Helvidio porque «creyó muy neciamente que los códices griegos habían sido falsificados».

Aunque las variaciones originadas por estas causas hayan sido numerosas, con todo, no llegaron a adulterar el Texto sagrado. En el número tan crecido de variantes que señalaron y registraron los doctos, no hay una sola que introduzca en el sagrado Texto dogma alguno nuevo, ni que presente una nueva regla de costumbres; ninguna que añada a un Evangelio o a una Epístola algo que no se encuentre en otros lugares de la Escritura. Muchas veces las variantes no son sino formas meramente gramaticales, o variaciones de ortografía, que no afectan el sentido del discurso, o sólo lo hacen más o menos claro.

4. *Recensiones del Texto griego*. Para que las lecciones variantes no fueran aumentando desmedidamente, algunos doctos ya desde el III siglo trabajaron haciendo *recensiones* del Sagrado Texto, según los códices antiguos conservados en las Iglesias. San Jerónimo estimaba mucho los ejemplares de Adamancio y Pierio. Esiquio y Luciano hicieron recensiones también del Nuevo Testamento, como de la versión de los Setenta. A la verdad, S. Jerónimo alaba el trabajo de éstos respecto a la versión de los Setenta, pero no aprueba los códices del N. T. hechos por ellos. Por esto el Santo Doctor hizo la versión de la Vulgata según códices más antiguos, que estas recensiones. En la Prefación de los Evangelios dice así: «Esta pequeña Prefación presenta cuatro Evangelios solamente... corregidos con el cotejo de los códices griegos, pero antiguos, etc.»

5. *Familias o agrupaciones de códices.* Las recensiones fueron agrupadas en familias. Hay quien las reúne en tres familias: 1º la occidental; 2º la alejandrina u oriental; y 3º la bizantina. Otros creen que deben ser agrupadas en dos familias solamente, esto es: 1º la alejandrina y latina; y 2º la asiática y bizantina.

Los códices bizantinos (según los cuales se hicieron las primeras ediciones impresas) representan el Texto usado en la iglesia de Constantinopla por S. Juan Crisóstomo, Teodoreto y después por otros Padres griegos. No consta de dónde provenga aquel Texto. Por Eusebio esto sólo sabemos: Por orden de Constantino fueron llevados de Palestina a Bizancio códices óptimamente hechos (*De vit. Const.* IV, 36).

6. *Escritura de los códices.* Todos los códices del N. T. anteriores al X siglo estaban escritos con letras *unciales*, o sea cuadradas y redondas. De estos códices o fragmentos de códices, llegaron hasta nosotros más de cincuenta. Entre ellos descuellan el Códice Vaticano y el Sinaítico. Cuarenta y un códices se refieren al Texto del N. T. Seis de ellos lo contienen íntegro; tres casi íntegro; diez su mayor parte; y los demás contienen fragmentos <sup>1</sup>.

### 38. Integridad del Texto griego del Nuevo Testamento.

El Texto griego del Nuevo Testamento llegó hasta nosotros íntegro e incorrupto.

Lo que se dijo del origen y naturaleza de las lecciones variantes prueba suficientemente la verdad de esta afirmación. No negamos, sin embargo, que se hayan deslizado en el Texto defectos e imperfecciones accidentales, derivados de las causas recién expuestas. Pero aquí se trata de la integridad substancial, que sostenemos haber sido del todo conservada. Ciertamente nadie puede afirmar con argumentos probables, que el Texto griego haya sido adulterado en la época de los Apóstoles. ¿Quién se hubiera atrevido a corromper los escritos de los Apóstoles a la vista de los mismos Apóstoles? principalmente cuando oímos de San Juan que escribiendo después de los otros Apóstoles, dice: *Yo protesto a todos los que oyen las palabras de la profecía de este libro: Que si alguno añadiere a ellas cualquiera cosa, Dios descargará sobre él las plagas escritas en este libro. Y si alguno quitare cualquiera cosa*

<sup>1</sup> Cuatro códices contienen íntegro el texto de los Hechos. Seis refieren íntegramente las Epístolas Católicas. De quince códices algunos contienen todas las Epístolas de S. Pablo; otros sólo algunas. Cuatro contienen el Apocalipsis.



de las palabras del libro de esta profecía, Dios le quitará a él del libro de la vida, y de la ciudad santa, y no te dará parte en lo escrito en este libro (Apoc. XXII, 18-19).

Nuestros adversarios se forjan la idea de que estos libros luego después de la muerte de los Apóstoles, durante el II siglo, fueron corrompidos. Con mucho trabajo se esfuerzan en probarlo. Dicen, que el arte de la crítica, de muy reciente origen, fué del todo desconocido en los primeros siglos de la Iglesia; que los primeros cristianos fueron rudos, incultos y sin letras; recuerdan a Valentín, Marción, a otros, que intentaron corromper los escritos de los Apóstoles; citan a Celso que calumnia a los cristianos «de cambiar y pervertir el primer contexto del Evangelio, tres, cuatro y muchas veces, a fin de tener con qué rechazar lo que se les achaca».

Mas esto no prueba lo que ellos quisieran. En efecto, primeramente es falso que los antiguos ignoraban el arte de la crítica. Ciertamente Justino, Atenágoras, Teófilo, Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, de ningún modo eran hombres sin letras ni incultos, y que ignoraban el arte crítico. Orígenes en la publicación de sus Hexaplas demostró tener tal pericia en la transcripción de los códices, tal habilidad en coleccionarlos, anotarlos, tanto arte crítico en escoger las lecciones en códices y versiones que variaban, que bien se puede dudar que haya entre los modernos quien le lleve la delantera en trabajos de esta naturaleza. Aun concediendo que los antiguos cristianos hubiesen sido hombres rudos e incultos, *no se seguiría de esto, que los códices de que se servían fueran adulterados*; esto último es lo que deben probar los adversarios; pero no lo hacen.

Respecto a Marción, Valentín y otros, contestamos que ciertamente intentaron corromper los Evangelios, pero su engaño no pudo prevalecer, porque luego fueron convictos por Ireneo principalmente y Tertuliano. *El Evangelio de verdad*, que presentó Valentín, fué por todos reprobado. Tertuliano pudo decir a Marción: «Yo digo que el mío (Evangelio) es el verdadero; Marción dice que lo es el suyo, yo afirmo ser adulterado el Evangelio de Marción, y Marción afirma serlo el mío. ¿Quién resolverá nuestra cuestión, sino la razón del tiempo, dando autoridad a aquel Evangelio que será hallado más antiguo, y anticipadamente juzgando viciado aquel que se probará ser más reciente? En tanto lo verdadero debe preceder lo falso, en cuanto lo falso es corrupción de lo verdadero». Tertuliano probando después, que nuestros Evangelios son más antiguos que el de Marción, añade: «En cuanto, pues, al Evangelio de Lucas: De tal manera es más antiguo que el Evangelio de Marción, lo cual es en favor nuestro, que el mismo Marción una vez ha creído en él». Después prueba que en las Iglesias apostólicas y en todas las otras iglesias que se asocian a las apostólicas «aquel Evangelio de Lucas está desde el principio de su aparición, lo que todo lo más posible defendemos: pero el de Marción es desconocido a los más; y todo el que lo conoce, al conocerlo lo condena» (*Adv. Marc.*, IV, 4-5).

A Celso, que calumniaba a los cristianos de corromper el Evangelio, contesta hermosamente Orígenes: «A la verdad no he conocido a otros que hayan cambiado el contexto del Evangelio, a no ser los seguidores de Marción, y tal vez los de Valentín y Luciano. Mas ese crimen no se debe atribuir a nuestra doctrina: son culpables aquellos que se atreven a corromper los Evangelios».

Luego después de los Apóstoles no fueron corrompidos los libros del N. Testamento; porque era todavía fresco el recuerdo de los Apóstoles; todavía se conservaban en las iglesias sus autógrafos. Además, otros códices transcritos con fidelidad suma, se conservaban en todas partes, y es del todo in-

posible que uno pueda corromper códices esparcidos por todas partes. Tampoco después podía tener lugar la corrupción, porque la Religión cristiana se había difundido por toda la tierra, y el testimonio escrito, en caso de ser falseado, no habría concordado más con la doctrina oral.

Desde los primeros tiempos del Cristianismo numerosos ejemplares de los libros sagrados existían en todo el mundo, y eran conservados con sumo respeto religioso. Existían antiquísimas versiones, en primer lugar la siríaca y la latina. Luego, habría que admitir una de estas dos cosas: O que absolutamente todos los ejemplares de los sagrados libros han sido adulterados del mismo modo, lo cual es imposible; o que han sido adulterados solamente algunos, quedando los demás íntegros, lo cual tampoco se puede admitir, porque los mismos hechos, milagros y dogmas que se leen en los ejemplares de hoy, se encuentran en todos los otros ejemplares, ya griegos, ya arábigos, ya siríacos, ya recientes, ya antiguos. Y débese advertir, que no habría bastado adulterar los códices, habría sido necesario también viciar todos los escritos de los Padres, en los cuales se repiten las mismas e idénticas palabras, se narran los mismos hechos y milagros, que se leen en los libros sagrados. Ahora bien, es cosa comprobada, que los antiquísimos manuscritos que nos han quedado, concuerdan con los posteriores de tal modo, que en las cosas de mayor momento no se halla diferencia alguna.

Inútilmente se nos objeta que S. Jerónimo (*Praef. in Evang.*) ha dicho, que en los Evangelios todas las cosas habían sido turbadas. Porque el S. Doctor habla de una perturbación que no había cambiado la substancia de la narración evangélica, sino que por ella a un Evangelista, a manera de explicación, se habían añadido algunas cosas sacadas de otro Evangelista: en una palabra, S. Jerónimo habló de un cambio accidental, y no substancial; y por esto él reprende a Helvidio con estas palabras: «Muy neciamente te has persuadido que los códices griegos han sido falseados» (*Adv. Helv.* 16).

Con razón, pues, a los incrédulos y herejes de su tiempo contestó una vez S. Agustín: «Me parece que ellos no pueden decir nada más desvergonzado, o para hablar con más dulzura, nada más descuidado y necio, que decir que las Escrituras divinas han sido corrompidas; como quiera que no pueden probarlo con ninguno de los ejemplares que existen desde fecha tan reciente» (*De util. credendi*, c. 3).

En verdad nuestros adversarios objetan las lecciones variantes, las diferencias de los códices y de las antiguas versiones. No negamos, aún más espontáneamente hemos confesado anteriormente que se encuentran en los códices muchas lecciones variantes. Antes de nosotros Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio y otros atestiguaron que el Texto griego del Nuevo Testamento ya desde el II siglo en algunas cosas de poco momento había sido viciado. Pero ¿quién no ve que códices tan larga y extensamente esparcidos, y traducidos en casi todas las lenguas, no podían andar exentos de contraer algunos defectos, ya sea por la negligencia de los amanuenses, ya por otras causas semejantes? La flaqueza humana es tal, que cuanto más se

multiplican los códices o ejemplares de un libro, tanto más fácilmente se deslizan en ellos defectos y diferencias. Diremos una vez más, que aquellas lecciones variantes, no impiden que los libros evangélicos vayan de acuerdo entre sí en cuanto a la substancia; la diferencia está en las palabras y no en las cosas.

Con razón dijo Martianay: «Cuántas son las lecciones variantes en los códices manuscritos, casi otras tantas exposiciones se encuentran del Sagrado Texto. Y la muchedumbre de las variaciones está tan lejos de lastimar la autoridad de la Sagrada Escritura, que más bien el acuerdo de innumerables códices, admirable en todas las cosas que atañen a la substancia de la religión, confirma grandemente la verdad divina, y manifiesta un cuidado especial de Dios para con estos libros. Por tanto, esta variedad no solamente no daña, sino que aprovecha, y confirma más la autoridad del Texto. Prueba el número casi infinito de los ejemplares; y es evidente que la autoridad de un libro es tanto más grande, cuanto mayor es el número de los ejemplares del mismo libro».

De nuevo se nos objeta que en algunos códices faltan algunas sentencias más graves, como por ejemplo el versículo *I Joan. V, 7: Tres son los que dan testimonio en el cielo*, etc. Pero ¿qué se saca de ahí contra la autoridad de los libros del Nuevo Testamento? Absolutamente nada. De ser algunos pasajes de Tito Livio, Cicerón, César, de dudosa autoridad, ¿se sigue tal vez que todo lo demás que es comprobado por la crítica, deba rechazarse o despojarse de autoridad? ¿Quién no ve que se sigue más bien lo contrario? Lo mismo acontece con los libros del Nuevo Testamento. Por otra parte, aunque se borrara del Texto sagrado ese pasaje, ¿no se enseñaría todavía en el N. T. la misma doctrina? Luego queda firme nuestro aserto: Que el Texto griego del Nuevo Testamento fué conservado íntegro e incorrupto, aunque se hayan deslizado en él algunos defectos accidentales.

### 39. Versiones del Antiguo Testamento.

#### I. *Paráfrasis caldeas: Targums.*

Cuando la lengua hebrea cayó en desuso entre los Judíos, dejóse sentir la necesidad de traducir el Antiguo Testamento, para que todos pudieran comprenderlo, a la lengua que había sustituido al antiguo hebreo, es decir, al caldeo (o siro-caldeo, o arameo) para los Judíos de Asia, y al griego para los Judíos de Egipto.

Primeramente esta traducción fué oral, pero después fué consignada por escrito y en los países arameos recibió el nombre de *targum* o interpretación.

*Targum* es palabra aramea derivada del verbo *targêm*, traducir. Significa propiamente *traducción, versión*. El *targum* es más bien una *paráfrasis*, que una *versión* de las Escrituras. El *targumista* (traductor) explicando al pueblo el Texto Sagrado, iba añadiendo las explicaciones que creía necesarias para que lo comprendieran mejor. Esas explicaciones y adiciones quedaron en los *targums* escritos que ahora poseemos. Los *Targums* están escritos en lengua aramea; su utilidad consiste sobre todo en que prueban que el Texto

original de que hicieron uso sus autores, era en la substancia idéntico al de los masoretas, y nos ofrecen una prueba importante de la integridad de los Libros Sagrados.

Nos quedan siete Targums; según el orden aproximativo de su compilación, son los siguientes:

1º *El Targum de Onkelos.*

El Targum de Onkelos se refiere al Pentateuco. Onkelos vivió en el siglo I de la era cristiana, y probablemente en Palestina. Algunas veces se le ha confundido sin razón con Aquila, traductor griego de la Biblia, menos antiguo. La traducción de Onkelos es casi literal y está hecha en un lenguaje puro y sencillo. Tiene gran valor porque nos da a conocer la tradición judía anterior a Nuestro Señor. Aplica, por ejemplo, al Mesías y de una manera explícita, los pasajes Gen., III, 15: *Yo pondré enemistades entre ti y la mujer, y entre tu raza y la descendencia suya: ella quebrantará tu cabeza, y tú andarás acechando a su calcañar*; XLIX, 10: *El cetro no será quitado de Judá, ni de su posteridad el caudillo, hasta que venga el que ha de ser enviado, y éste será la esperanza de las naciones*; Num. XXIV, 17: *Yo le veré, mas no ahora: le contemplaré, mas no de cerca. De Jacob nacerá una estrella; y brotará de Israel una vara que herirá a los caudillos de Moab, y destruirá todos los hijos de Set.*

Entre esta versión y la de los Setenta hay un parecido notable. Los Judíos han tenido siempre en gran estima el Targum de Onkelos.

2º *Targum de Jonatán ben Uzziel.*

El Targum de Jonatán ben Uzziel, o hijo de Uzziel, lleva el nombre de *Targum de los Profetas*, porque abarca los libros que los Judíos llaman Profetas anteriores y posteriores, es decir: Josué, Jueces y Rut, los dos libros de Samuel (1º y 2º de los Reyes), los Reyes (3º y 4º de los Reyes), Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce Profetas menores (Cf. n. 3).

Según el Talmud, Jonatán ben Uzziel fué discípulo de Hillel, y contemporáneo por lo tanto de nuestro Señor. Así es que en sus paráfrasis, como en la de Onkelos, no hay señal alguna de las polémicas entre Judíos y Cristianos. Sus correligionarios han apreciado siempre mucho su obra. Es ésta sencilla y bastante literal en los libros históricos; llena de paráfrasis en los que nosotros llamamos proféticos. Algunas explicaciones de Uzziel son notables y atestiguan la interpretación mesiánica que se daba en su tiempo a las profecías <sup>1</sup>. Con el de Onkelos, es el Targum más importante.

3º *Targum del seudo Jonatán; y Targum de Jerusalén relativo al Pentateuco.*

1. A Jonatán ben Uzziel se le ha atribuido falsamente un Targum del Pentateuco. Dicho Targum no es una versión, sino una paráfrasis sin interrupción. Tiene, a pesar de esto, gran valor porque nos da a conocer las

<sup>1</sup> Los principales pasajes mesiánicos del Targum de Jonatán, son: 1 Sam. II, 10; XXIII, 8; 1 (3º) Reg. IV, 33; Is. IV, 2; VII, 14; IX, 6; X, 27; XI, 1, 6; XV, 2; XVI, 1-5; XXIII, 5; XLII, 1; XLIII, 10; Jer. XXIII, 5; XXX, 21; XXXIII, 13, 15; Os. III, 5; XIV, 8; Mich. IV, 8; V, 2; Zach. III, 8; IV, 7; VI, 12; X, 4.

tradiciones judías, religiosas y nacionales, que reproduce con entera fidelidad. Ha sido escrito a mediados del siglo VII. El autor se sirvió del Targum de Onkelos y escribió en Palestina.

2. El Targum de Jerusalén no forma un todo completo, sino una colección de fragmentos, sacados, a lo menos en gran parte, del Targum del seudo Jonatán.

#### 4. *Targum de Job, de los Salmos y de los Proverbios.*

Los Targums de los Hagiógrafos forman un solo grupo, que se divide generalmente en tres: 1º Targum de Job, de los Salmos y de los Proverbios; 2º Targum de los cinco megilloth, es decir del Cantar de Cantares, de Rut, de las Lamentaciones, del Eclesiastés y de Ester, y 3º el Targum de Daniel, de las Crónicas o Paralipómenos y de Esdras.

El más antiguo de esos Targums es el primero o de Job: se cree que fué escrito en Siria. El segundo, el de los Salmos, se atribuye a José el ciego. Todos son posteriores al Talmud y datan de los siglos VI a IX. Los Judíos los han designado generalmente con el nombre de Targum de Jerusalén.

El Targum de los Proverbios es el mejor de los tres, y tiene puntos de contacto con la versión siríaca.

#### 5. *Targum de los cinco Megilloth.*

Los Targums de los cinco megilloth, son probablemente obras de diversos autores. Todos son paráfrasis del texto con adiciones, leyendas y fábulas. Son posteriores al Talmud. Están escritos en un dialecto intermedio entre el arameo occidental del Targum de Job y el arameo oriental del Talmud de Babilonia.

#### 6. *Segundo Targum de Ester.*

El Targum que se conoce con el nombre de *segundo Targum de Ester*, ha sido resumido, y este resumen forma el Targum que lleva el nombre de *primer Targum de Ester*. Todavía hay otro Targum de Ester, llamado tercero y ha sido publicado en latín por Taylor en 1655. Es muy difuso y está lleno de fábulas.

#### 7. *Targum de las Crónicas o Paralipómenos.*

El Targum de las Crónicas o Paralipómenos se conoce solamente desde el siglo XVII. Fué descubierto por Beck en un manuscrito y publicado por él en 1680-1683. En 1715 Wilkins publicó otra versión, sacada de un manuscrito de Cambridge. El lenguaje y el estilo prueban que debió escribirse en Palestina por el siglo VIII. Contiene muchas fábulas e inexactitudes. Reproduce palabra por palabra enteros pasajes del Targum de Jerusalén sobre el Pentateuco.

## II. *Versiones siríacas. La Peschito, su origen y su carácter. Otras versiones.*

*Versión Peschito.* La Iglesia de Siria tuvo su traducción del Antiguo y Nuevo Testamento desde los principios del Cristianismo. La traducción adoptada por ella, lleva el nombre de *Peschito* o «sencilla, literal». Ha sido hecha sobre el Texto hebreo para aquellos libros que fueron escritos en hebreo, y sobre el Texto griego

para aquellos que fueron escritos en griego o nos han sido conservados sólo en dicho idioma. Es fiel y exacta, sin ser servil.

La traducción del Antiguo Testamento es más antigua que la del Nuevo. Es probable que haya sido hecha por Judíos, en el siglo I de nuestra Era. La traducción del Nuevo Testamento es sin duda alguna del siglo II, y su autor era cristiano.

La Peschito es casi idéntica al Texto hebreo actual y a la Vulgata, aunque difiera en varios detalles de poca importancia. Constituye así una prueba de la integridad substancial de nuestros Libros Sagrados.

*Otras versiones.* Además de la Peschito existen otras versiones siríacas que se hicieron sobre la versión de los Setenta; como la versión siríaca hexaplar de Orígenes; la *filoxeniana* (de Filoxeno, obispo de Hierápolis), hecha hacia fines del siglo V; y la figurada o *parafrástica*, hecha el III o IV siglo, y corregida el VIII siglo.

III. *Versión samaritana y arábiga.* La versión samaritana del Pentateuco, por un autor anónimo, fué hecha mucho antes del siglo séptimo. Sigue a la letra el texto hebreo de los Samaritanos.

La versión, o paráfrasis arábiga del Pentateuco y de Isaías, fué hecha por Saadías Faiumense egipcio el siglo noveno sobre el texto hebreo. Hay además otras versiones hechas sobre la versión siríaca Peschito y sobre la versión griega de los LXX Intérpretes.

IV. *Versión persa, etíope, egipcia, armenia y eslava.* La versión *persa* no parece anterior al siglo décimo: fué hecha sobre el texto hebreo.

La versión *etíope* ya existía en tiempo de S. Juan Crisóstomo y fué hecha sobre la versión alejandrina o de los Setenta Intérpretes.

La versión de los Libros del Antiguo Testamento a varios dialectos egipcios relativamente recientes, fué hecha sobre la misma versión de los Setenta y probablemente en los primeros siglos de la Iglesia.

La versión *armenia* fué hecha sobre la versión alejandrina en el siglo quinto por Mesrob, que se dice fué inventor de las letras armenias. Más tarde fué corregida según la siríaca Peschito y la Vulgata Latina por el obispo Yuschkam.

La versión *eslava* sobre el texto de los Setenta, fué hecha el siglo noveno para los Búlgaros y Moravos por Cirilo de Tesalónica, que se dice fué el inventor de las letras eslavas.

#### 40. Versiones griegas del Antiguo Testamento.

Las versiones griegas que llegaron hasta nuestros días, principalmente se reducen a la versión alejandrina, a las de Aquila, Símaco y Teodoción y a las tres anónimas que se llaman V, VI y VII. Nos ocuparemos especialmente de la alejandrina, porque es la más antigua y estimada. De las otras se tratará brevemente.

I. *Versión alejandrina.* La versión de los Sagrados Libros llamada alejandrina, es aquella que mandó hacer, como algunos dicen, Tolomeo Filadelfo (284-245) por LXXII Intérpretes Judíos. Los Padres de la Iglesia llaman Versión de los Setenta o Septuagintaviral por razón de los autores que aunque fueron LXXII, en cifra redonda se llaman los LXX. Los modernos por el lugar donde fué hecha, la llaman alejandrina <sup>1</sup>.

Dejando a los críticos la discusión sobre la historia de esta versión, sobre la inspiración de los Setenta intérpretes, sobre si han traducido todos los Libros de la Biblia o sólo una parte de ellos, diremos algo de la lengua de esta versión, de su valor intrínseco y extrínseco, y de su autoridad <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Después que Nabucodonosor hubo conquistado a Jerusalén, cierto número de Judíos, para evitar que los deportaran, huyeron a Egipto (Jer. XCIII, 4), y desde allí se extendieron poco a poco hacia el Oeste, en el Africa septentrional. En Alejandría llegaron a tener grande influencia, y hubo una época en que formaron las dos quintas partes de los habitantes de la ciudad. De este modo Alejandría llegó a ser poco a poco como un segundo centro de judaísmo, que se diferenció del judaísmo de Palestina por usos particulares, tomados en parte de los Griegos, y por la lengua que adoptaron que fué la helénica.

Los Judíos de Alejandría, como los que estaban dispersos por Africa, no podían estar mucho tiempo sin una versión de los Libros Santos en la lengua que habían adoptado como suya. La mayor parte de ellos no sabía el hebreo, o lo sabía malamente. La lectura de las Santas Escrituras era, no obstante, parte muy principal del culto religioso que celebraban los sábados y en sus sesiones en las sinagogas; era indispensable por tanto una versión griega para que todos pudieran comprender y conocer la Ley mosaica.

<sup>2</sup> Según varios autores los Setenta no tradujeron más que el Pentateuco. Otros dijeron que tradujeron todo el Antiguo Testamento. Pero: 1º la tradición afirma que no tradujeron más que los libros de Moisés y que los demás libros fueron traducidos por otros. Dice S. Jerónimo: «Josefo escribe y los Hebreos enseñan, que solamente los cinco libros de Moisés fueron traducidos por ellos (*los Setenta*) y entregados al rey Tolomeo» (*Com. in Mich.*). 2º El examen crítico de la versión griega confirma el testimonio de la tradición. En efecto las mismas palabras no están traducidas de la misma manera en los diferentes libros; y el estilo y la forma literaria varían considerablemente en los diversos libros.

A) *Lengua*. La lengua en que fué escrita la versión de los Setenta, es un dialecto griego comúnmente hablado entonces, conforme con la índole de la lengua del texto griego del Nuevo Testamento <sup>1</sup>.

B) *Valor intrínseco*. La versión alejandrina menudea de voces siro-caldeas; pero no debe esto extrañar, habiendo sido sus autores hebreos. Todos los Libros fueron traducidos con fidelidad y el estilo es elegante. El Pentateuco aventaja a los otros Libros, sea porque los traductores eran más hábiles, o porque los manuscritos de que se sirvieron eran más correctos.

Después del Pentateuco, es digno de alabanza el Libro de los Proverbios, al cual siguen los Libros de los Jueces, Rut, Samuel y Reyes, que fueron traducidos por un solo autor, o por varios reunidos en la misma tarea, o de común acuerdo.

Con respecto a los Profetas, se observa que tienen alguna obscuridad e imperfección, principalmente Isaías y Daniel. Como la versión de Isaías y Daniel no concordara mucho con el original hebreo, la Iglesia desde remotísimos tiempos, en lugar de la versión de los Setenta, para estos libros, adoptó la versión de Teodoción.

Es necesario advertir aquí, que la versión de los Setenta abarcó desde el principio, los Libros y las partes deuterocanónicas, cuyo texto primitivo era hebreo. Así la versión de Ester tenía las adiciones de esta naturaleza, cualquiera haya sido, no obstante, su procedencia. Los fragmentos de Daniel están escritos en griego en la misma lengua que la versión del libro protocanónico. Luego es verosímil que el mismo intérprete ha traducido *el todo* hacia la mitad del II siglo antes de nuestra era <sup>2</sup>.

C) *Autoridad y valor extrínseco*. La autoridad extrínseca de esta versión se comprueba principalmente con el testimonio de los Judíos y el de la Iglesia cristiana.

Los Judíos griegos luego que fué hecha esta versión, la aceptaron y la usaron en público y en privado, no solamente en la Provincia de Alejandría, sino también en las demás Provincias de Africa y Asia donde había Judíos que hablaban la lengua griega; y siguieron teniéndole esta veneración hasta mucho tiempo después de la venida de Jesucristo. Esto se desprende del testimonio de Filón Alejandrino, Josefo Flavio, de los hagiógrafos del Nuevo Testamento y de los mismos Talmudistas.

En cuanto a los cristianos, tuvieron por esta versión la misma veneración que los Judíos. Consta del testimonio de Jesucristo y los Apóstoles, que a menudo ya hablando, ya escribiendo, se sirvieron de aquella versión. Algunos Padres de la Iglesia la tuvieron por inspirada.

<sup>1</sup> Deismann dice que el griego de los Setenta no es sino el griego vulgar de la época, con sus particularidades propias, casi sin hebraísmos. Apoya su afirmación en la semejanza perfecta de la lengua de esta versión con la de los papiros e inscripciones de la misma época, bajo el doble punto de vista fonético y morfológico. Los hebraísmos de la versión de los Setenta no son de la lengua usada por ellos, sino originados de la traducción más o menos literal de un texto hebraico.

<sup>2</sup> La traducción griega de todos los Libros del Antiguo Testamento estaba ya terminada el año 130 antes de J. C., puesto que el Prólogo del Eclesiástico, que no es seguramente posterior a dicho año, nos dice que ya se poseían en griego todas las partes de la Biblia hebraica. Tiene por tanto razón S. Juan Crisóstomo cuando dice, que la versión conocida con el nombre de los Setenta, es anterior de más de un siglo al nacimiento de Nuestro Señor (*Homil. V in Matth.*).



Aunque, según algún autor, la versión griega de cada libro de la Biblia, excepto tal vez la del Pentateuco, haya sido empresa privada, con todo los diversos libros, traducidos en griego, no tardaron en ser agrupados y en revestirse de un carácter oficial entre los Judíos de lengua griega. Luego, muy pronto hubo una Biblia griega para uso de los Judíos helenistas. Filón insiste mucho sobre la conformidad de esta versión con el texto hebreo. «Cuando los hebreos que han aprendido el griego, o los griegos que han aprendido el hebreo leen los dos textos, admiran esas dos ediciones y las veneran como dos hermanas, o más bien como una sola persona» (*De vita Mosis, II*).

Esta versión ha sido también conocida y usada por los Judíos palestinos. Los escritores inspirados del Nuevo Testamento, que eran Judíos de Palestina, la citaron, escribiendo en el mundo griego-romano. Más tarde Josefo, que es palestino, se sirve de toda la Biblia griega. La Epístola a los Hebreos que está dirigida a la Iglesia de Jerusalén y que cita el Antiguo Testamento griego, demuestra que la versión de los Setenta era conocida en Palestina, cuando menos entre los Judíos palestinos que hablaban griego. Estos no tuvieron motivo alguno de rechazarla, hasta que fué usada por los cristianos.

Es cierto que los Judíos helenistas leían en todas partes la versión griega de los Libros Santos. El ejemplo de S. Pablo bastaría para probarlo. De las manos de los Judíos helenistas, la Biblia de los Setenta pasó muy naturalmente a las de los Apóstoles y de los primeros misioneros del Evangelio. De ella son sacadas en su mayor parte las citas del Antiguo Testamento consignadas en el Nuevo. Fué leída en las comunidades cristianas de lengua griega y volvióse el Antiguo Testamento de la Iglesia <sup>1</sup>.

II. *Otras versiones griegas.* Hasta el año 128 después de Cristo, fuera de la versión de los Setenta, no hubo otra en lengua griega.

---

<sup>1</sup> De los manuscritos de los Setenta que se conocen, los más célebres son: *a*) el del Vaticano (*Codex Vaticanus*); en abreviatura se le designa con la letra B; *b*) el de Alejandría (*Codex Alexandrinus*) que hoy está en el museo británico de Londres; se le designa con la letra A; y *c*) el de Sinaí (*Codex Sinaiticus*), que fué encontrado por Tischendorf en el convento de Santa Catalina en el monte Sinaí, el año 1844 y 1859; se le designa con la primera letra del alfabeto hebreo. Estos tres manuscritos son del IV siglo. El más puro de los tres es el *Codex Vaticanus*, que reproduce generalmente el texto más antiguo, mientras que el *Codex Alexandrinus* está modificado por el texto masorético. La Biblioteca nacional de París posee también un manuscrito importante de los Setenta, el *Codex Ephraemi re-*

Pero desde esa fecha se hicieron versiones griegas sobre el original o texto hebreo, como las versiones de Aquila, Teodoción y Símaco.

Orígenes cita otras versiones griegas bajo el nombre de V, VI y VII (por ocupar estos lugares en las *Exaplas*); de éstas sólo nos quedan pocas palabras. El mismo Autor reunió las versiones griegas hechas hasta entonces y las colocó de manera que de una mirada se pudiesen ver todas y fácilmente se conociera cuál era la más exacta, la más literal, etc.

1. *Versión de Aquila*. El más antiguo traductor griego, después de los Setenta, es un judío prosélito del Ponto, llamado Aquila. Fué convertido, según S. Epifanio, a la religión cristiana. A causa de su creencia supersticiosa en la astrología, fué después expulsado de la Iglesia y abrazó el judaísmo. Consagróse entonces con ardor al estudio del hebreo y empezó su traducción del Antiguo Testamento, con el fin de que pudiesen servirse de ella los Judíos en sus discusiones con los cristianos.

Su traducción se ha perdido, y sólo nos quedan de ella los raros y cortos pasajes que citan los Santos Padres. S. Ireneo, Eusebio y S. Epifanio le acusan de haber falseado los pasajes mesiánicos, pero S. Jerónimo lo defiende de esta acusación.

Lo que caracteriza la versión de Aquila, es que está hecha demasiado literalmente. No sólo procura expresar el sentido, sino que quisiera conservar el mismo número de palabras, indicar las etimologías y los idiotismos del hebreo, de tal suerte que esta obra está plagada de barbarismos y de solecismos. Sin embargo, por lo mismo que es demasiado literal, esta versión era muy estimada por los Judíos. También se servían de ella los cristianos griegos, para comprender mejor la versión de los Setenta.

2. *Versión de Teodoción*. Teodoción tradujo el Antiguo Testamento en griego después de Aquila, antes del año 160. Según S. Ireneo Teodoción era un prosélito de Efeso; según S. Jerónimo y Eusebio, un ebionita: San Epifanio dice que era un marcionita del Ponto, que pasando al judaísmo, aprendió el hebreo y tradujo la Biblia en el reinado del emperador Cómodo.

Su versión es por lo general una reproducción de la de los Setenta, y las modificaciones que introduce están tomadas de Aquila, o del mismo texto original. El conocimiento que del hebreo tenía, era incompleto; cuando no comprendía una palabra, se contentaba con copiarla en letras griegas.

Orígenes se sirvió en sus Hexaplas de esta versión a causa de su parecido con la de los Setenta, para llenar las lagunas de esta última. Su traducción de Daniel, fué aceptada por la Iglesia griega en lugar de la de los Setenta; y la Vulgata contiene algunos capítulos de la traducción de Teo-

*scriptus*, según parece del V siglo: y otros dos de menos valor, uno del siglo X o del XI y otro del siglo XIII.

Todas nuestras ediciones de los Setenta se derivan de los tres manuscritos o redacciones de que acabamos de hablar, y se resumen en cuatro tipos: 1º, la edición de Aldo Manuzio de Venecia, año 1518, cuyo texto es más puro que el de la edición complutense, y se parece o acerca al *Codex Vaticanus*. 2º, la edición de Alcalá o complutense, hecha según el texto hexaplar de Orígenes y que se imprimió en 1514-1517, pero fué publicada sólo en 1522 en la Poliglota del Cardinal Jiménez de Cisneros. 3º, la edición romana, que reproduce casi exclusivamente el *Codex Vaticanus*, hecha bajo el cardenal Carafa y otros en 1586; es el *textus receptus* = texto recibido del Antiguo Testamento griego. 4º, la edición de Grabe, publicada en Oxford, en 1707-1720. Reproduce, pero de una manera imperfecta, el *Codex Alexandrinus*.

doción, de los cuales en tiempos de S. Jerónimo se había perdido el original hebreo.

3. *Versión de Símaco*. Símaco emprendió una nueva traducción griega del Antiguo Testamento. S. Epifanio dice que era Samaritano. Vivió en el reinado del Emperador Severo (193-211). Como no recibiera de sus compatriotas los honores que creía que se debían a su saber, se pasó al judaísmo, y para vengarse de los que no habían sabido apreciarlo como se merecía, escribió una nueva versión de la Biblia. Eusebio, S. Jerónimo y la tradición aramea dicen que era ebionita.

La traducción de Símaco se distingue de todas las anteriores por su claridad y elegancia. Los antiguos la llaman «versión perspicua, manifiesta, admirable, abierta». Con bastante frecuencia parafrasea el original. San Jerónimo lo inculpa de haber ocultado con *astuta interpretación* algunos misterios de Cristo.

#### 41. Correcciones críticas del texto de los Setenta hechas por Orígenes.

Orígenes emprendió su obra gigantesca de las *Hexaplas* para corregir el texto de los Setenta alterado en los manuscritos y conformarlo lo más posible al texto hebreo (Véase n. 42).

En la quinta columna de las *Hexaplas* reservada a la versión de los Setenta, no se contentó con reproducir el texto pura y simplemente según los mejores manuscritos del tiempo; sino que marcó con obelos lo que este texto tenía de más que el hebreo, y añadió las lecciones que el texto mismo original tenía de más, usando la traducción griega de Teodoción, que era la mejor. De entre las variantes de los manuscritos griegos adoptó las que se acercaban más al hebreo. Hizo también transposiciones en la versión de los Setenta, cuando ésta no seguía el mismo orden que el texto hebreo. Adoptó el orden del texto original seguido por las versiones de Aquila, Símaco y Teodoción. Luego, quiso darnos una edición de los Setenta lo más conforme posible con el texto hebreo de que él disponía, conservando también entero el texto de la versión griega. La recensión de Orígenes, llamada *Hexaplar*, no se esparció sino a fines del III siglo. El mártir Pámfilo y Eusebio, obispo de Cesarea, hicieron copiar la quinta columna de las *Hexaplas* que contenía el texto de los Setenta con las señales críticas de Orígenes, y añadieron notas o escolios. Estas copias, según testimonio de S. Jerónimo, fueron recibidas en las Iglesias de Palestina. Allí eran leídas a fines del IV siglo.

#### 42. Las *Hexaplas* de Orígenes.

Así es llamado ordinariamente el gran trabajo de comparación y crítica textuales hecho y publicado por Orígenes, pero que lleva varios nombres según el número de columnas que contiene.

La obra de Orígenes ha recibido sucesivamente diferentes nombres: *Tetraplas* (cuatro versiones), *Pentasélicas* (cinco), *Hexaplas* (seis), *Heptaplas* (siete), *Octaplas* (ocho) y *Enneaplas* (nueve).

Las *Hexaplas* son «la obra de paciencia más grande que haya emprendido jamás hombre alguno». (*Monsr. Freppel*). Formaron una colección que puede calcularse en más de cincuenta volúmenes.

Orígenes emprendió esta obra con un doble fin: 1º con el de proporcionar una edición exacta de los Setenta, puesto que los ejemplares en uso contenían numerosas variantes, sea por los descuidos de los copistas, sea por los cambios y correcciones más o menos fundados que habían introducido ciertos intérpretes; 2º para mostrar en qué estaban de acuerdo los Setenta con el Texto hebreo original y en qué diferían de él, a fin de cerrar de una vez la boca a los Judíos, los cuales, en sus discusiones con los cristianos, siempre que les citaban un texto de la versión griega que los condenaba, respondían que la traducción no era fiel. Orígenes se propuso señalar minuciosamente, en un estudio comparado del original y del griego, todas las diferencias de los dos textos, de tal suerte que los defensores del cristianismo pudieran saber con una sola mirada lo que estaba de acuerdo con el hebreo y lo que no lo estaba.

Con objeto de que su obra fuera más completa, Orígenes agregó al texto hebreo y a los Setenta todas las traducciones griegas entonces conocidas.

*Historia de las Hexaplas.* Orígenes no llevó a cabo de una sola vez su inmenso trabajo. Hizo primero una colección en cuatro columnas. En la primera puso la versión de Aquila, porque es la que se acerca más al texto hebreo; en la segunda puso la traducción de Símaco, más literal que la anterior; en la tercera, como en sitio de honor, la versión de los Setenta, a la cual se referían las otras tres; en la cuarta la de Teodoción, más parecida a los Setenta que las dos primeras. A esta colección de las cuatro principales traducciones griegas, en cuatro columnas, se le dió el nombre de *Tetraplas*.

Este primer trabajo, útil para facilitar la inteligencia del Texto, era imperfecto, puesto que no ofrecía el medio de comparar las versiones con el original. Por eso Orígenes completó su obra y le dió su verdadero carácter, poniendo delante de las Tetraplas una columna que contenía el texto hebreo con letras hebreas y otra con el mismo texto en letras griegas, para los que no conocían las letras semíticas. Así esta gran obra tuvo seis columnas, y de ahí viene el nombre de *Hexaplas* con que se le conoce.

En dichas columnas, el texto estaba dividido en miembros de frases y cada línea de las seis columnas reproducía el mismo miembro de frase.

*Cómo perfeccionó su obra Orígenes.* Habiendo Orígenes descubierto en sus viajes dos versiones griegas del Antiguo Testamento, las añadió, con el nombre de 5ª y 6ª a su obra, que convirtió de este modo en las *Octaplas*. Más tarde una 7ª traducción, cuya procedencia no se conoce, formó una novena y última columna, y la obra que resultó se llamó *Enneaplas*.

Notas marginales, destinadas a explicar los nombres propios o el sentido, completaban este grande trabajo crítico, al cual el autor había añadido también algunas particulares lecciones sacadas del Pentateuco samaritano y de la versión siríaca; así las Hexaplas pueden justamente ser consideradas como la primera de las Biblias Políglotas.

La obra colosal de Orígenes pereció desgraciadamente; sólo pocos restos nos quedan de ella.

### 43. Versiones latinas de la Sagrada Biblia.

La Sagrada Biblia, no menos en Oriente que en Occidente, desde los principios del Cristianismo fué traducida a las lenguas vulgares. Así lo pedía la necesidad de enseñar y propagar la religión. Siendo la lengua latina el idioma vulgar del imperio romano, tan extendido, las Sagradas Escrituras fueron traducidas por muchos en latín. Generalmente las traducciones latinas no se hicieron sobre el Texto hebreo, sino sobre la versión griega de los Setenta, porque entonces la lengua griega era bastante común, no así la hebrea. S. Agustín y S. Jerónimo nos atestiguan que las versiones latinas primitivas fueron muchas.

Las versiones latinas pueden reunirse en tres grupos o clases.

1. La primera clase, por tiempo comprende todas las versiones anteriores a S. Jerónimo. En esta clase se colocan los Evangelios y los Salmos de nuestra Vulgata, que S. Jerónimo corrigió según el texto griego.

2. La segunda clase está formada de la versión que el mismo santo doctor hizo directamente ya sobre el texto hebreo, ya sobre el caldeo, y es conocida con el nombre de *Vulgata*.

3. La tercera está formada de varias versiones latinas no derivadas de la Vulgata, hechas unas sobre la versión de los Setenta, otras sobre los textos originales.

#### A) Versiones latinas de la Biblia anteriores a S. Jerónimo.

*Lengua de las antiguas versiones latinas.* Estas versiones están escritas en una lengua particular. No es el latín de los clásicos de la época de oro de esta lengua; sino el latín de la plebe o usado por el vulgo en Roma, Italia, en las Galias, en Africa y doquiera se hallaba una colonia romana.

*Textos de nuestras antiguas versiones latinas.* Estamos lejos de poseer toda la Biblia en su antiguo texto latino, al menos respecto al Antiguo Testamento. Parte de dicho texto latino lo tenemos en la Vulgata; parte en las obras de los primeros Padres latinos y principalmente en los manuscritos bíblicos que han escapado a la acción destructora del tiempo.

S. Jerónimo ha insertado en su propia versión, y sin revisarlos, cierto número de libros y fragmentos deuterocanónicos del Antiguo Testamento, excepto Tobías y Judit traducidos por él. La Vulgata contiene, pues, tales como existían antes de S. Jerónimo, los libros siguientes: La Sabiduría, el Eclesiástico, Baruc, I y II de los Macabeos; de Ester el fragmento X, 4-XVI; de Daniel III, 24-100, y XIII-XIV.

Además de los textos no revisados de la antigua versión, se hallan todavía en la Vulgata algunos libros que S. Jerónimo ha revisado y corregido según el texto griego, a saber: los Salmos (2ª revisión hecha en Belén) y el Nuevo Testamento, tal vez revisado por entero. Estos textos revisados más bien pertenecen a la historia de la Vulgata, de la que se tratará luego.

Todos los Padres latinos anteriores a la versión de S. Jerónimo, y también varios que vivieron después de él, se han servido en sus obras de las antiguas versiones latinas <sup>1</sup>. Por esto se ha de recurrir a esos escritos ya para

<sup>1</sup> Contienen muchos pasajes bíblicos las Obras y escritos de los Padres y escritores latinos: Tertuliano, Cipriano, Hilario, Optato, Lactancio, Ar-

encontrar el tenor de esas versiones, ya sobre todo para juzgar de su origen y diversidad.

Los manuscritos bíblicos, a su vez, tienen sobre las citas de los Padres la ventaja de ofrecernos un texto fijado, invariable, de las versiones latinas. Por esto cuando se quiere determinar el verdadero texto seguido comúnmente en la antigüedad, se debe recurrir primeramente a los manuscritos, los que ofrecerán los materiales más seguros.

*Epoca en que se hizo la traducción de las Escrituras en latín.*  
Las primeras huellas de la versión latina de las Escrituras aparecen en un antiquísimo documento de la iglesia de Africa, es decir, las Actas de los Mártires Escilitanos, que alcanzaron la palma del martirio en el Africa proconsular el año 180.

El autor de la traducción de la Epístola de Barnabas, según parece, tuvo a la mano una versión latina de las Escrituras. Dícese que la traducción de dicha Epístola es anterior a S. Cipriano, y aun a Tertuliano. El autor, que probablemente vivió en Africa, tradujo elegantemente el texto griego de la Epístola, excepto las citas de la S. Escritura, en las cuales servilmente sigue a los Setenta intérpretes, de lo cual se colige que se sirvió de una versión latina, que en general concuerda con aquella de la cual S. Cipriano alega testimonios.

Respecto a Tertuliano, varios autores creen que no se ha servido en sus escritos de una versión latina de las Sagradas Escrituras, porque, dicen, siendo óptimo conocedor de la lengua griega, es probable que tradujera directamente del griego los pasajes de las Escrituras que cita; en efecto, cita las mismas sentencias de las Escrituras en diversos lugares de diversa manera. Pero otros autores, en mayor número, están por la afirmativa.

S. Cipriano, a confesión de todos, ha conocido una versión escrita, de la que siempre se sirvió en sus obras. Varios de sus escritos, e. g. la Epístola ad Fortunatum, *de exhortatione martyrum*, y principalmente los tres Libros de los Testimonios contra los Judíos, no son sino colecciones de textos de la Sagrada Escritura en latín.

En resumen, hacia fines del primer siglo en Roma, como en otras numerosas regiones de la península o del imperio romano, debía de existir ya alguna traducción de uno o de otro de los tres primeros Evangelios. Poco a poco los otros documentos, el Evangelio de S. Juan, las Epístolas de San Pablo, las de los otros Apóstoles, llegan al conocimiento del mundo de Occidente y son igualmente traducidos al latín ya sea para uso del pueblo, ya para uso de los sacerdotes y de los obispos mismos. El Antiguo Testamento mismo debió de ser traducido muy pronto, no del Texto hebreo, sino, como lo prueban nuestros antiguos textos, del griego de los Setenta, que los Judíos helenistas ya habían esparcido en todas las orillas del Mediterráneo, cuando el cristianismo estaba aún en su cuna. En la primera mitad del II siglo hubo de hacerse la mayor parte de ese trabajo, y el resto fué acabado a fines del mismo siglo.

*Pluralidad de las versiones latinas anteriores a S. Jerónimo.* En la presente cuestión no se pregunta si la Biblia latina anterior a S. Jerónimo es obra de uno o de varios autores; pues la pluralidad de traductores es admitida por todos. Simplemente se pregunta si para cierto número de Libros,

---

nobio, Ticonio, Ambrosio, Ambrosiastro, Rufino, Agustín, Casiodoro, Casiano, Salviano, etc., etc.

y en particular para aquellos de los cuales poseemos textos variantes o diversos, es necesario admitir una sola versión fundamental con recensiones subsiguientes que explicarían la diversidad de esos textos; o bien por el contrario, si ha habido versiones múltiples desde el principio, hechas por diferentes autores. A la cuestión así planteada no contestan todos de la misma manera. Autores eminentes, tales como Sabatier, Bianchini, Vercellone, Tichendorf y otros están por la unidad de la versión. Otros al contrario, principalmente después de los últimos trabajos que se han hecho, admiten la tesis de la pluralidad, como Gams, Ronsch, Ziegler, Delisle, Gaston Paris, P. Monceaux, etc.

Esta segunda opinión aventaja a la primera en probabilidad. En breve, he aquí las razones.

Es conveniente advertir desde luego que en las épocas remotas a las que se remonta la traducción latina (siglos I y II), no hubo evidentemente una versión por decirlo así oficial, hecha por orden de la autoridad eclesiástica para que luego fuera comunicada con identidad a las diversas comunidades cristianas. Los primeros pastores de las iglesias no tenían ni tiempo ni medios para fundar una especie de comisión sabia, erudita, encargada de preparar para todos los pueblos de lengua latina una traducción oficial y única de nuestros Libros Sagrados. S. Agustín ha dicho en pocas palabras como la Escritura llegó a las Iglesias latinas: «En los comienzos de la fe, el primer llegado, si le caía en manos un texto griego y creía tener algún conocimiento de las dos lenguas, se permitía traducirlo» (*De doctr. christ.* II, 11). Luego no había texto oficial trabajado, fijado para todos, sino una serie de trabajos privados, emprendidos sin algún fin predeterminado por escritores separados los unos de los otros por largas distancias, y movidos por las mismas necesidades. Desde entonces es probable que cierto número de libros han debido ser traducidos por varios autores.

Los primeros Padres, en efecto, que se han servido de los textos anteriores a la Vulgata, van de acuerdo en atestiguar la existencia no sólo de variantes en los manuscritos de un mismo texto, sino también de múltiples traductores para unos mismos libros. Tertuliano, como se dijo, tuvo conocimiento, según parece, de varias versiones. S. Hilario, en diferentes ocasiones, nos habla de múltiples traductores de un mismo pasaje. S. Ambrosio a menudo se sirve de iguales expresiones, y no es raro verle discutir y pesar las traducciones discordantes. El modo de hablar de S. Jerónimo también supone nuestra tesis, particularmente en su Prefacio a los cuatro Evangelios, y en la Epístola XVIII al papa S. Dámaso.

Pero de todos los Padres nadie habló más claramente en este sentido que el gran obispo de Hipona, S. Agustín. Sobre todo en el segundo libro de su tratado *De doctr. christ.* manifestó su pensamiento al respecto. Después de haber allí enumerado los libros canónicos (c. VIII), e indicado lo que se debe ante todo buscar en las Escrituras, señala al estudioso las dificultades de orden filológico que encontrará en su ruta (c. IX-X), después llega a los medios de vencerlas: «Los hombres de lengua latina, dice, para el conocimiento de las Escrituras necesitan del auxilio de otras dos lenguas: la hebrea y la griega, a fin de que, si la infinita variedad de los intérpretes latinos los lanza en la duda, puedan recurrir a otros dos textos». Este auxilio, continúa diciendo, les será útil no solamente para entender ciertos vocablos hebreos que quedaron en el latín, como: «Amen, Alleluja, Raca, Hosanna... sino también y sobre todo, como he dicho, por motivo de las divergencias de los intérpretes. Porque se pueden bien contar los que han traducido las Escrituras del hebreo al griego, pero no los que las han traducido al latín».

Después de hablar de la utilidad que se podía sacar de la multitud misma de las versiones latinas para conocer el sentido de las Escrituras, S. Agustín

indica entre tantas versiones la que cree preferible a las otras, por juzgarla más literal y más clara. Esta versión a la que da un nombre que la distingue netamente de las demás, es la *Itálica* <sup>1</sup> (*lat. Italia*).

¿Qué es la versión Itálica? Si la palabra *Itálica* es auténticamente de S. Agustín, como con razón se cree, evidentemente la Itálica era según el Doctor de Hipona una versión en uso *en Italia*, o si se quiere dar a esa palabra mayor precisión, una versión divulgada en la circunscripción política llamada *diócesis de Italia*, que comprendía el norte de la península y cuya capital era Milán. Podemos muy bien creer que la Itálica era la versión que Agustín conoció en Milán y que tuvo a la vista cuando iba a oír los comentarios que de las Escrituras hacía S. Ambrosio. En el pensamiento de S. Agustín la Itálica no era la única versión latina existente, sino que entre las diversas versiones de las que él tenía conocimiento, era la que recomendaba con preferencia.

Erróneamente se ha llamado con el nombre de *versión itálica* a todas las traducciones latinas anteriores a S. Jerónimo.

*Clasificación de los textos latinos en grupos de versiones o recensiones.* Considerando la diversidad de las versiones o recensiones, Westcott y Hort, célebres críticos ingleses, clasificaron los textos latinos del N. Testamento en tres grupos: africano, europeo y latino.

Con el nombre de *textos africanos* se designan los textos, de cualquiera parte provengan, principalmente afines a los usados por los Padres de Africa, Tertuliano y sobre todo Cipriano.

Por *textos europeos* se entienden los que fueron usados en las antiguas iglesias latinas de Occidente y que no fueron revisados por S. Jerónimo. Los textos de esta categoría son muy numerosos.

Los *textos itálicos* son los que estaban en uso, si no en toda Italia, en la parte norte de la península que se llamaba *diócesis de Italia* y comprendía entre otras las ciudades de Verona, Aquilea, Brescia, Ravena y Milán. Los textos itálicos son también textos *europeos*. Pero de ellos se hizo una clase aparte por causa del nombre célebre de *italos* o *itálicos* con que los designó S. Agustín.

#### *Textos latinos: Lugar de origen de la antigua Biblia latina.*

¿En qué país se hizo la primera traducción de la Biblia al latín? Casi todos los defensores de la unidad de versión, colocan en Africa el origen de esta versión única y aducen para probarlo razones externas. En Africa, dicen, se encuentran las primeras huellas ciertas y positivas de una versión latina en las obras de Cipriano, de Tertuliano y hasta en las Actas de los Mártires Escilitanos. En Roma, por el contrario, todo es griego: liturgia, epigrafía, epistolografía, y esto durante tres siglos y más.

No se puede negar que Africa haya tenido desde buena hora una versión latina aun completa de la Biblia, pero que no haya habido en el mismo tiempo en los países de Occidente, y especialmente en Italia, y en Roma mismo otra versión, no se ha demostrado en manera alguna. Lo mismo en Roma que en Africa debió

<sup>1</sup> In ipsis autem interpretationibus, Itala coeteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae (Ibid. c. XV).



de existir muy por tiempo una versión latina. Scrivener, que es partidario del solo origen africano, dice que el argumento deducido del uso del griego en la iglesia de Roma en contra del origen romano de una versión latina, no convence a un lector reflexivo.

Los sostenedores del origen africano de la Biblia latina, traen en su favor los africanismos que se hallan en nuestras versiones latinas. Pero confiesan los eruditos, que ese argumento está lejos de satisfacer a todos los espíritus, y que de día en día gusta menos al mundo científico. Es cierto que algunos vocablos, locuciones y frases de nuestra antigua Biblia latina se encuentran en los escritores de África y casi no se encuentran sino en ellos; pero se ha de considerar que durante esa época (II y III siglo) casi todos los representantes de la literatura latina cristiana son africanos. Luego, no se debe extrañar que casi sólo en ellos se halle cierto número de palabras *africanas*, esparcidas acá y acullá en los textos latinos de la Biblia.

Otros autores, entre aquellos sobre todo que son partidarios de la pluralidad de las versiones latinas, colocan en Italia todos los comienzos de una traducción latina. Tal es, por ejemplo, el parecer de Gams. Kaulen va más allá. En Roma misma hace aparecer la más antigua, según él, de todas las versiones, es a saber: la célebre *Itálica*.

Sin querer resolver la cuestión, se puede decir sencillamente que la Biblia fué traducida, parcialmente cuando menos, en diferentes países y de una manera independiente, sin que se pueda ver claramente cuál país haya empezado primero a traducir.

África tenía ya su texto completo o casi completo desde el segundo siglo; esto resulta de los testimonios históricos que se han citado tratándose de la pluralidad de las versiones latinas. Sin embargo no dudamos que lo mismo se puede decir de Roma, Italia y tal vez de muchas otras iglesias de Occidente, de España, de las Galias. Finalmente cabe decir que si tenemos textos en África, Europa, Italia, eso no es solamente porque eran usados en esos países, sino también porque muchos de ellos allí habían tenido su origen.

#### B) *Versión latina de S. Jerónimo.*

De la versión latina de S. Jerónimo trataremos luego en párrafos aparte (Véase n. 44 y siguientes).

#### C) *Versiones latinas no derivadas de la Vulgata.*

Tenemos muchas versiones latinas no derivadas de la Vulgata, ya católicas, ya protestantes. Citaremos sólo algunas de ellas.

CATÓLICAS. En la Poliglota de Jiménez (en Alcalá de Henares, a. 1522) se halla una versión latina interlineal del Texto griego alejandrino; y una versión latina de la paráfrasis de Onkelos. Una traducción latina interlineal acompaña los Textos griegos protocanónicos y deuterocanónicos, excepto los Salmos, donde sólo hay la Vulgata y la versión de S. Jerónimo.

*Santes Pagnino*, religioso dominico, hizo una traducción literal del texto hebreo (a. 1527). Esta versión es calificada de demasiado servilmente literal, a veces inexacta y un poco picada de rabinismo.

*Cajetán* (Tomás de Vio), en sus comentarios se aplicó en darnos una versión latina de los Textos primitivos. En su trabajo necesitó de la cooperación de un judío para el hebreo y de un cristiano muy conocedor de la lengua griega; y su obra no tiene gran valor.

*Arias Montano* revistó la traducción de Pagnino y la insertó en la Poliglot de Anversa (a. 1572).

*Tomás Malvenda* (n. a. 1566, m. a. 1628), religioso dominico, escribió los «*Commentaria in Sacram Scripturam una cum nova de verbo ad verbum ex hebraeo translatione*», en 5 tomos que abarcan casi todo el Antiguo Testamento. En su traducción forja nuevas palabras latinas, que le dan un tinte de barbarismo.

PROTESTANTES. *S. Munster*, luterano, publicó en Bâle (a. 1534 y 1546) una traducción latina del Antiguo Testamento hecha sobre el hebreo. Es literal y ordinariamente exacta.

*León de Judá* ha traducido, aunque no todo, el Antiguo Testamento sobre el hebreo (a. 1543).

La Poliglot de *Walton* contiene también traducciones latinas de los textos y de las versiones orientales (Londres a. 1657). Las traducciones son de varios autores.

Existen también las traducciones de Castalión; de Tremellius y F. Junius; de L. Osiander y su hijo Andrés, etc.

#### 44. De la Versión Vulgata.

Dase el nombre de *Vulgata* a la versión latina usada desde 14 siglos en la Iglesia latina y declarada auténtica, esto es, oficial por el Concilio Tridentino.

*Nombre y definición:* 1º *Nombre.* El nombre femenino *vulgata*, calificativo desde luego de sustantivos del mismo género: *edición, interpretación, Biblia*, fué después usado sustantivamente para designar el texto corriente, divulgado universalmente y aceptado generalmente, de los Libros Santos. Así fué llamada la versión de los Setenta, y la *edición vulgata* de los Latinos era la traducción de la *koiné ékdosis* (común edición) de los Griegos. A veces el nombre de *vulgata* sirvió para distinguir la antigua edición de los Setenta de la que hizo Orígenes en sus Hexaplas. San Jerónimo algunas veces llama *vulgata edición* a las versiones latinas que han precedido a la suya, las cuales, en cuanto al Antiguo Testamento, han sido hechas sobre los Setenta.

Poco a poco la versión de S. Jerónimo fué substituyendo las antiguas versiones derivadas de los Setenta y tomó el nombre de ellas. Esto sucedió en el siglo VI y la sustitución del nombre se produjo gradualmente. Rogerio Bacón, aplicando todavía frecuentemente el nombre de *Vulgata* a la versión de los Setenta, fué el primero que lo empleó resueltamente en el sentido moderno para

designar la traducción de S. Jerónimo. El concilio de Trento ha consagrado ese nombre llamando *antigua y vulgata* la edición latina de los Libros Santos, *que era aprobada en la Iglesia por el largo uso de tantos siglos* (Decret. de c. Script., de edit. et usu sacr. libr. ses., IX).

2º *Definición.* La Vulgata latina está compuesta de elementos de origen y naturaleza diferentes. Son éstos de tres clases. 1. Unos provienen de las antiguas versiones latinas, probablemente de la Itálica, no revisadas por S. Jerónimo: son los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento, excepto Tobías y Judit, que entran en la tercera categoría. 2. Los otros forman parte de la revisión que S. Jerónimo hizo de las versiones antiguas anteriores a la suya, principalmente de la Itálica: son todos los Libros del Nuevo Testamento y el Salterio llamado Galicano. 3. Los últimos, en fin, pertenecen a la versión que el mismo Doctor hizo sobre los textos originales, hebreo y caldeo: son todos los Libros protocanónicos del Antiguo Testamento (excepto los Salmos); el Libro de Tobías, el de Judit y las partes deuterocanónicas de Daniel y de Ester. La Vulgata latina es, pues, en su mayor parte, obra de S. Jerónimo.

#### 45. Origen y caracteres de los elementos que forman la Vulgata.

1. *Libros que provienen de las antiguas versiones latinas.* S. Jerónimo no ha retocado ni la Sabiduría, ni el Eclesiástico, ni Baruc, que de intento dejó de lado; ni probablemente los dos libros de los Macabeos. La versión anterior de estos libros continuó, pues, siendo leída y usada en la Iglesia latina y quedó en la Vulgata.

2. *Libros de las antiguas versiones revisados por S. Jerónimo.* Durante su estada en Roma con el Papa S. Dámaso, del cual era secretario, S. Jerónimo fué encargado por él de revisar la versión latina que entonces era usada en Roma. La Iglesia Romana no tenía texto oficial, y entre los manuscritos existía tal desacuerdo, que el Santo Doctor pudo escribir: «Los ejemplares son tantos, cuantos casi los códices». Indicaba tres fuentes de divergencias: 1. la multitud de versiones, de las cuales algunas eran malas; 2. las correcciones que introducían correctores presumidos y no hábiles, que las hacían todavía peores, y 3. las adiciones u omisiones hechas por copistas negligentes (*In Evang. ad Dam. Praefatio*).

La revisión de los Evangelios fué hecha el año 383; la del resto del Nuevo Testamento desde el año 384 al 385.

S. Jerónimo tomó por base de su trabajo el Texto itálico del N. Testamento. Lo corrigió, no según los manuscritos latinos, sino según los manuscritos griegos antiguos. Reemplazó algunas lecciones itálicas con otras griegas mejores, usando tal vez algunas veces los términos latinos de las otras versiones latinas que contenían esas lecciones. Sin embargo no aplicó su método en todas partes con el mismo rigor y la misma perfección. La corrección de la Itala es completa en los dos primeros Evangelios y en la primera parte del tercero. En la segunda parte de S. Lucas y en los primeros

capítulos de S. Juan, sólo corrigió el estilo, y conservó las lecciones del códice *Brixianus*. En el resto del cuarto Evangelio siguió una vía de medio. Los códices *Amiatinus* y *Fuldensis* son los mejores representantes de su versión de los Hechos.

Para las Epístolas el Santo Doctor adoptó poco de las lecciones griegas, y se contentó con limar el texto latino y hacerlo más elegante.

S. Jerónimo en los Evangelios mejoró la Itala en cuanto al estilo, cuando le pareció conveniente; y la mejoró en cuanto al fondo cuando después de haberla comparado con el texto griego, la digresión o divergencia de la versión latina le parecía demasiado grande.

El texto griego que siguió S. Jerónimo fué el mejor texto que estaba en uso entonces.

En cuanto al estilo, escogía nuevos vocablos latinos para traducir las lecciones griegas. Algunas traducciones libres han sido por él acercadas al texto original. La ortografía ha sido modificada. La narración de la mujer adúltera, que faltaba en los textos africanos e itálicos, ha sido introducida por S. Jerónimo en la versión latina en conformidad con los manuscritos griegos. En cuanto al Apocalipsis, en la Vulgata quedó el texto de la Itala, y el Santo poco sacó de los manuscritos griegos.

Hacia el mismo tiempo, por el año 383-384, S. Jerónimo revisó en Roma el Salterio sobre el texto griego de los Setenta; trabajo que hizo rápidamente. Este texto fué adoptado en Italia y en la liturgia romana hasta el pontificado de S. Pío V, y se llamó *Salterio Romano*. Sus lecciones se leen todavía hoy día en las Misas Antiguas del Misal, en el Invitatorio, las Antífonas y Responsorios del Breviario. Se le recita todavía en la Basílica de S. Pedro en Roma. El Salterio Romano no entró en la edición oficial de la Vulgata.

Más tarde, a partir del año 387, S. Jerónimo revisó en Belén varios libros del Antiguo Testamento sobre el texto griego de los Setenta; y desde luego, según parece, el Salterio sobre las Hexaplas de Orígenes. Introdujo en él los asteriscos. Este Salterio, empleado en la liturgia de las iglesias de las Galias, fué llamado por eso *Salterio Galicano*. S. Pío V lo introdujo en la liturgia romana, Sixto V y Clemente VIII en la edición oficial de la Vulgata.

En la misma época, o casi, el Santo Doctor revisó también sobre los Setenta el libro de Job; después los Proverbios, el Eclesiastés, el Cantar de Cantares y los dos libros de los Paralipómenos. La revisión de estos libros no fué muy profunda, y ya en tiempo del Santo ese trabajo se había perdido. Sólo el libro de Job llegó hasta nosotros en ese estado.

3. *Libros directamente traducidos por S. Jerónimo sobre el Texto original.* San Jerónimo que había empezado a aprender el hebreo con el auxilio de un rabino convertido, durante su retiro en el desierto de Calcis (Siria; a. 373-378), lo continuó durante su estada en Belén y habiendo encontrado grandes dificultades, con tesón las supo vencer. Para traducir el libro de Job, le ayudó otro hebreo de Lydda, pagándole el Santo caramente las lecciones. En la traducción de los Libros Santos sobre el texto Hebreo, S. Jerónimo se había propuesto como fin hacer más clara para todos «la verdad hebraica», y principalmente ofrecer a los apologistas cristianos un texto bíblico seguro, que les sirviese en las polémicas con los Judíos; así no estarían más expuestos a oírse decir: *Este pasaje no está en el texto hebreo*. El S. Doctor estuvo ocupado en esa tarea desde el año 390 al 405, con una interrupción causada por enfermedad desde el año 396 al 398.

Los primeros trabajos de S. Jerónimo de revisión y traducción, lo habían preparado a la grande obra, que es su principal título de gloria: la versión del Antiguo Testamento sobre el Texto hebreo.

He aquí el orden que siguió en la traducción. Los primeros libros que tradujo fueron los de Samuel y los Reyes. El Santo los hizo preceder del célebre trozo conocido con el nombre de *Prólogo galeato*, dedicado a Paula y a Eustoquio. Siguió luego la versión del libro de Job y de los Profetas, a los cuales agregó una tercera traducción de los Salmos hecha esta vez directamente sobre el texto hebreo, que se llamó *Salterio hebraico*. Esta versión no entró en nuestra Biblia latina. Hacia el fin del año 393 mandó a sus amigos Cromacio y Heliodoro la traducción de los Proverbios, del Eclesiastés y del Cantar de Cantares. Durante los dos años siguientes S. Jerónimo tradujo los libros de Esdras, del Génesis y de los Paralipómenos. Desde entonces siguieron hasta el año 404 el Exodo, el Levítico, los Números y el Deuteronomio; finalmente el año 405 apareció la versión de Josué, Jueces, Rut, Ester, Tobías y Judit, como también los apéndices de Jeremías, Daniel y Ester.

La traducción de Baruc, de la Sabiduría, del Eclesiástico y de los dos libros de los Macabeos, que se lee en la Vulgata, no es de S. Jerónimo.

#### 46. Normas seguidas por S. Jerónimo en su versión del Texto hebreo.

1. San Jerónimo tradujo el Texto hebreo fielmente; no se atuvo servilmente a las palabras. Dice el mismo en el *Prólogo galeato*: «De ningún modo sé de haber cambiado cosa alguna de la hebraica verdad». De ahí el que procurara alcanzar siempre el sentido del texto original. En efecto, en la prefación al Libro de Job nos dice: «Esto sólo sé que no he podido traducir sino lo que antes había entendido», y en la Epístola (112) a S. Agustín: «Por eso del mismo Hebreo lo que entendía, lo expresé, a veces conservando más bien la verdad del sentido, que la de las palabras»; y en la Ep. 106, n. 29: «No debemos traducir palabra por palabra, a fin de que mientras seguimos las sílabas, no perdamos la inteligencia» (o sentido de ellas).

2. Con todo, el Santo Doctor en su obra tuvo en cuenta también la *antigua versión latina*, a la que los cristianos estaban acostumbrados; por este motivo, lo que de aquella versión se podía conservar quedando salvo el sentido, lo dejó sin mutación; y esto lo hizo para no impresionar a los lectores con la demasiada novedad de la traducción. Debido a esto, la versión de S. Jerónimo en muchos pasajes presenta un lenguaje rústico o el lenguaje de la antigua versión latina.

3. S. Jerónimo también, cuando le fué posible, cuidó de *conservar la elegancia de la lengua latina*. Y el mismo nos dice: «Me he propuesto esta regla: donde no hay cambio alguno de sentido, conservo la elegancia del idioma latino» (*Epist. ad Sunn. et Fretel*, n. 54). Con esmero conservaba la sintaxis latina, se servía de ablativos absolutos y abreviaba algunas frases algo largas en el hebreo, etc.

La versión de S. Jerónimo, aunque no sea del todo perfecta, justamente ha gozado y goza de grandísima autoridad.

#### 47. Juicio de S. Jerónimo como traductor.

Ante todo hay que rendir homenaje al carácter grandioso de esta obra y a la perseverante energía con que fué llevada a cabo. Es innegable que S. Jerónimo tuvo que vencer grandes dificultades para alcanzar lo que se había propuesto en su obra. Para la versión del libro de los Paralipómenos, por ejemplo, estudió cada palabra con su maestro de hebreo. Otras veces parece que su trabajo fué demasiado apresurado, como cuando tradujo en un día el libro de Tobías.

Los libros históricos del Antiguo Testamento fueron traducidos con grande elegancia y al mismo tiempo con gran fidelidad. También merece grandes alabanzas la versión del libro de Job. Le siguen los Profetas Menores y Mayores, en los cuales se trasluce más la índole hebraica del texto original. Los libros de Salomón fueron traducidos fielmente, pero con estilo menos pulido.

La obra de S. Jerónimo ha sido, y, después de transcurridos tantos siglos, es todavía la que para un gran número de hombres constituye el canal por el cual ellos reciben la Escritura Santa. Poco esclavo de la palabra en otras traducciones que llevó a cabo, S. Jerónimo en lo que atañe a la Escritura, tradujo cuanto pudo literalmente, porque en la Sagrada Escritura, dijo él, aunque sea una palabra puede encerrar un misterio. En general, el traductor supo vencer victoriosamente la dificultad de dar en latín las peculiaridades del hebreo, lengua tan distante de la latina; y se puede afirmar que a menudo la latinidad de S. Jerónimo ha conservado muy bien el carácter distintivo del idioma hebreo.

Si hoy es fácil descubrir en la versión de S. Jerónimo defectos e inexactitudes que piden una corrección, sería injusto olvidar que él fué el primero que abrió la vía, y que la obra que realizó fué verdaderamente considerable, tanto más si se considera que los recursos de que dispuso, no se pueden comparar con los que la erudición contemporánea ofrece para nuestros trabajos. En conclusión, según el testimonio de todos los críticos modernos, la obra de S. Jerónimo es la mejor de las antiguas versiones de la Escritura.

El mérito propio de la obra de S. Jerónimo nace de los esfuerzos concienzudos del autor para realizar seriamente su cometido. Las traducciones precedentes habían sido ensayos destinados a poner los Libros Sagrados de los Judíos y de los Cristianos al alcance de numerosos fieles que ignoraban las lenguas orientales, o bien habían sido versiones de versiones. Sus autores no se habían propuesto sino un fin de utilidad práctica sin intención de hacer obras científicas. San Jerónimo recurriendo directamente a los textos originales, sea para corregir la Itala del nuevo Testamento, sea para hacer conocer a los Cristianos la *verdad hebraica*, miró más allá de la simple utilidad práctica; quiso dar a la Iglesia un trabajo científico y ha alcanzado en buena medida los fines que se había propuesto. «Su versión, dice Vigouroux, combina admirablemente las investigaciones personales con el respeto debido a la tradición judía y cristiana, tiene en cuenta las justas exigencias del buen gusto y llena así todas las condiciones que un trabajo de esa índole requiere para ser excelente».

Por esto la versión de S. Jerónimo poco a poco ocupó el lugar de las otras versiones latinas y llegó a ser la sola usada en la Iglesia latina, como se verá luego. Solemnemente aprobada por el Concilio de Trento,

continúa siendo usada cotidianamente y empleada en la liturgia oficial de la Iglesia latina. El texto de la Vulgata ha sido estudiado por los teólogos, explicado y comentado por los exegetas, predicado a los fieles, leído por todos los cristianos ya en su original latino, ya en las numerosas traducciones en lengua vulgar, que de él se derivaron. Ha servido, pues, durante siglos, servirá largo tiempo todavía, para la edificación de la fe, de la teología y la piedad cristiana en la mayor parte del mundo cristiano. La Vulgata ha ejercido, de consiguiente, y seguirá ejerciendo una influencia superior a toda otra influencia entre los fieles de la Iglesia latina y romana. La Vulgata es por excelencia la versión eclesiástica de la Escritura, el instrumento providencial de la difusión de la revelación divina en el seno de la humanidad, el vehículo del pensamiento del Espíritu Santo a través del mundo entero <sup>1</sup>.

#### 48. Historia de la Versión Vulgata hasta el Concilio de Trento.

1. La historia de esta versión no está todavía perfectamente aclarada con respecto a todas las épocas, aunque día a día reciba nuevas luces.

La nueva versión de S. Jerónimo fué discutida aun viviendo él, como se desprende de varios de los Prefacios del Santo, principalmente de los dos del Libro de Job.

S. Agustín mismo, como ya se indicó, no aprobó desde un principio el propósito de S. Jerónimo de hacer una nueva versión de la Escritura sobre el texto hebreo, y aconsejaba al Santo Doctor que se ciñera a revisar la antigua traducción latina hecha sobre la versión de los Setenta. Pero S. Jerónimo justificó su empresa y expuso al obispo de Hipona las razones que a ella lo habían movido. Hacia el fin de su vida el obispo de Hipona, satisfecho por las razones alegadas por S. Jerónimo, reconoció el mérito de la obra del solitario de Belén y la citó para probar la elocuencia de los profetas de Israel. En cuanto al Nuevo Testamento, S. Agustín seguía ya la revisión de S. Jerónimo, ya la antigua versión.

<sup>1</sup> Los amigos del S. Doctor recibieron con grande alegría la nueva versión. Otros, principalmente los que tenían por inspirada la versión griega de los Setenta, reprobaban la obra de S. Jerónimo. Fué acérrimo impugnador de él el presbítero Rufino de Aquilea († 410), el cual no se abstenía de calumniar al S. Doctor diciendo que había restado autoridad a la versión de los Setenta intérpretes, que había sido aprobada por los Apóstoles mismos. San Jerónimo se defiende diciendo que nada hizo contra los Setenta intérpretes; en la Prefación al Libro de Job, dice: «Estoy obligado en cada uno de los libros de la Escritura divina a contestar a las injurias de los adversarios, que juzgan mi interpretación como reprensión contra los Setenta intérpretes»; en la Prefación al Pentateuco: «Oye, pues, émulo detractor, escucha, no condono ni reprendo a los Setenta, sino que con confianza sobre todos ellos doy la preferencia a los Apóstoles». San Agustín mismo, que en un principio veía la conveniencia de la nueva versión de S. Jerónimo, acabó por probar la obra de su amigo.

Entre los contemporáneos de S. Jerónimo, Sofronio, patriarca de Constantinopla, tradujo muy elegantemente en griego la versión latina del Salterio y los Profetas hecha por S. Jerónimo sobre el texto hebreo.

2. La traducción de S. Jerónimo, a pesar de su superioridad sobre las antiguas versiones latinas, no entró prontamente en el uso público y universal, tan grande era el apego que se tenía a los viejos textos; sólo progresivamente se llegó a reconocer su mérito y se la prefirió a las antiguas traducciones.

Aunque no se conozca a punto fijo la época precisa, la versión de S. Jerónimo desde luego se esparció por la Galia.

En Africa se seguía usando los antiguos textos. Créese que lo mismo sucedía en la Gran Bretaña y que S. Patricio había citado la antigua versión; pero Chapman probó que ese Santo citaba la Vulgata de S. Jerónimo. A comienzos del siglo V la versión Vulgata era citada en los escritos de Bretón Fastidio.

En Roma, el papa S. León cita todavía la antigua traducción de los Evangelios. Sedulio Mario Mercator, Victor de Vita y el papa Vigilio han adoptado la versión de S. Jerónimo. En sus *Morales sobre Job*, S. Gregorio Magno explica la nueva traducción, recurriendo, según lo requería la ocasión, a la antigua; y declara que la Silla Apostólica se sirve de esas dos versiones. S. Gregorio cita también la Vulgata en sus *Homilias sobre los Evangelios*, y sus lecciones han tenido grande influencia sobre los manuscritos de la Vulgata.

En el sur de Italia, Casiodoro poseía en su convento de Vivarium un manuscrito de la antigua versión latina, y otro de la traducción de S. Jerónimo. Deseoso de ofrecer a sus monjes un texto puro, hizo transcribir la versión de S. Jerónimo en nueve manuscritos y a pesar de su mucha edad quiso leer él mismo los nueve códices por entero. Aconseja a sus monjes que copien con atención el texto y eviten las faltas de transcripción, indicando las reglas a seguirse para corregir las faltas de los copistas.

3. Doscientos años después de la muerte de S. Jerónimo, su versión había sido recibida universalmente en la Iglesia latina, según el testimonio de S. Isidoro de Sevilla. Un siglo más tarde, Beda la llama simplemente «nueva edición», mientras que a la versión anterior a la de S. Jerónimo, no la señala sino con el nombre de *antigua versión*. Con todo, partes de las antiguas versiones latinas fueron todavía recopiladas hasta el siglo XIII, y a veces insertadas en medio de los manuscritos del texto de S. Jerónimo.

La nueva obra, pues, hubo de necesitar tiempo para predominar y sustituir a los antiguos textos. Su triunfo, sin embargo, no había sido completo, porque durante los dos siglos que lo precedieron, el texto de S. Jerónimo no había sido transmitido puro de toda mezcla. En efecto, las lecciones de las versiones anteriores, que el Santo Doctor había querido eliminar, revisando los antiguos textos o dando a los latinos la verdad hebraica, volvieron a entrar en su mismo trabajo. Escritos, por de pronto, en las márgenes de los manuscritos del nuevo texto por los lectores que habían constatado su desaparición, fueron introducidos de nuevo en el texto mismo por nuevos copistas. En el transcurso de los siglos por las causas indicadas y por las ordinarias derivadas de la multiplicación de un texto o libro cualquiera, la versión de S. Jerónimo fué perdiendo su primitiva pureza y se vió la necesidad de que fuese corregida y devuelta a su originaria pureza. Pero hasta el siglo VIII no fué emprendido el trabajo de revisión.



Hacia fines del siglo VII Teodulfo, obispo de Orleans († c. a. 821), se aplicó a corregir el texto de S. Jerónimo sirviéndose de ejemplares españoles. Casi al mismo tiempo el Emperador Carlomagno confió a Alcuino, superior del convento de S. Martín en Tours, el trabajo de la corrección de la Biblia. Este, sirviéndose de textos recogidos de los monasterios de Inglaterra, emprendió con diligencia el encargo del Emperador y el día de la navidad de Cristo del año 801, le entregó la Biblia corregida. La recensión de Alcuino en numerosos ejemplares se difundió por todas partes.

Mas como el texto biblico, no obstante las correcciones hechas, continuara a desmerecer por nuevos defectos, después de la época de Alcuino otros hombres célebres por su doctrina trabajaban en la corrección de los Libros Sagrados. Dícese que se dedicó a esta labor Lanfranco de la O. de S. B., arzobispo de Cantorbery († 1089); Guillermo abad de Hirschau († 1901) mandó corregir ejemplares de la Biblia para sus monjes; así también Esteban Harding († 1134) hizo cotejar por doctos judíos el texto latino con el hebreo, para los monjes cistercienses.

En el siglo XIII la Universidad de París escogió el texto de Alcuino, aumentado con varias adiciones y poco felizmente corregido, para que sirviera como ejemplar normal en las prelecciones teológicas. Rogerio Bacón, de la O. de F. M. († 1294) dice que en este ejemplar parisiense «el texto está en su mayor parte horriblemente corrompido». Los teólogos que lo habían adoptado, no tardaron en reparar en las faltas y numerosas alteraciones del texto y echaron mano a la corrección. Sus ensayos de corrección llevan el nombre de «correctorios». Los Padres Dominicos y los Franciscanos tuvieron también sus correctorios. Los correctorios han reaccionado sobre los manuscritos del texto parisiense. Nos lo atestiguan las raspaduras, los nuevos capítulos marcados en el margen por una segunda mano y los nuevos prefacios añadidos al fin de un volumen.

La reforma del siglo XIII fué definitiva y universalmente aceptada al menos en las partes accesorias de la Biblia.

4. El período histórico de la Vulgata desde el siglo XIV al XVI tiene poca importancia; abarca dos épocas distintas, separadas por la invención de la imprenta.

*Antes de la invención de la imprenta.* Se continuó a transcribir el texto latino de la Vulgata, y los manuscritos de esta época contienen un texto mezclado de lecciones antiguas. Se conoce solamente un ensayo de corrección, que fué emprendido en la primera mitad del siglo XV en el convento de Windesem (Holanda) de la congregación de Windeheim, de la orden de Agustinos. El agustino J. Busch, en su *Chronicon Windeshemense* nos hace saber que los Padres de ese convento corrigieron el Antiguo Testamento y el Nuevo según los antiguos manuscritos recogidos de diversas bibliotecas, a fin de llevar la traducción de S. Jerónimo a su primitiva pureza. Ellos emplearon algunos años para hacer un correctorio, que indicaba todos los pasajes a corregirse, y el Capítulo general de la Congregación ordenó que todos los ejemplares del convento fuesen corregidos según el correctorio de Windesem, así como todos los libros que servían para el rezo del oficio eclesiástico.

Si por aquel entonces no se multiplicaban los correctorios, se sabía, al menos, que la Vulgata no era perfecta, y los que conocían el hebreo recurrían al texto original para corregir las faltas del texto latino. Así lo hizo el franciscano Nicolás de Lyra <sup>1</sup>. Pedro de Ailly escribió, probablemente

<sup>1</sup> Este celeberrimo exegeta n. en Lyre de Francia, cerca de Evreux, hacia 1270 y m. en París en 1340. Profundo conocedor del hebreo y caldeo,

el a. 1378, su *Epistola ad novos Hebraeos*, en la que ataca las vistas de Rogerio Bacón y sostiene que la versión de S. Jerónimo es absolutamente perfecta, apoyándose en la autoridad de la Iglesia que la ha aprobado. Escribió una nueva apología de la Vulgata en contra del doctor inglés, pero con el mismo Bacón reconoció la necesidad de que fueran corregidos los ejemplares y expresó el deseo de que la universidad de París emprendiera esa corrección. Más tarde el humanista Lorenzo Valla († 1457) redactó una serie de notas sobre el Nuevo Testamento en las cuales proponía correcciones a hacerse a la Vulgata sobre todo desde el punto de vista de la latinidad.

La Vulgata perdía así poco a poco de la grande autoridad de que había gozado durante muchos siglos. Los teólogos y comentadores recurrían cada día más a los textos originales, hebreo o griego. Se daba la preferencia a versiones nuevas, hechas directamente sobre los originales. El cardenal inglés Adam Easton († 1397) tradujo el Antiguo Testamento, excepto los Salmos, sobre el hebreo; su versión, que tuvo una gran difusión, se ha perdido. Por orden del papa Nicolás V, el italiano Manetti († 1459) empezó una versión latina de toda la Biblia; tradujo sólo el Nuevo Testamento y una parte de los Salmos: su obra es desconocida. Juan Creston de Pavía (1480) y el humanista Rodolfo Agrícola de Groningue tradujeron el Salterio (1485).

*Después de la invención de la imprenta.* A) *Biblias impresas.* La primera Biblia impresa fué la de Gutenberg, Fust y Schöffer en Maguncia, sin indicación de lugar ni fecha. La segunda apareció en Bamberg por Pfister el año 1460. La primera con fecha salió de las prensas de Fust y de Schöffer en Maguncia el año 1462, sin hablar del Salterio fechado en 1459. Llegan a un centenar las ediciones de la Vulgata anteriores al año 1500. La mayor parte de esas ediciones no tienen algún valor crítico, pues los impresores no recurrían a los antiguos manuscritos anteriores a Alcuino ni a las Biblias de Alcuino, sino a manuscritos recientes, vulgares, escritos en el siglo XIII o XIV, cuyo manejo era fácil por razón de su pequeño formato, y que ellos publicaban tales cuales eran.

Las primeras ediciones que han presentado realmente un texto corregido según los manuscritos, son, fuera de la Poliglota de Alcalá, las de Adriano Gumelli (París, 1504), de Alberto Castellani (Venecia, 1511), de Hittorp (Colonia, 1520), de Roberto Estienne (en París y Ginebra, varias de 1528 a 1557). Nombramos también la edición de Juan Benoit, que salió en París el año 1541 y tuvo otras once ediciones hasta el año 1569.

B) *Correcciones de la Vulgata.* Protestantes y católicos se dieron a la corrección de la Vulgata sobre los textos originales. And. Osiander publicó una edición así corregida el año 1522 en Nuremberg. Un librero de Nuremberg, Juan Petrejus, imprimió en 1527 y 1529 dos ediciones más completamente corregidas, que fueron reimpresas muchas veces por otros. La Biblia de Wittemberg, de 1529, contenía correcciones más arbitrarias todavía, y fué objeto de discusiones de parte de los mismos protestantes. Conrado Pellican

---

dominaba también el griego. El fondo de su exégesis, lo constituye el principio, por pocos bien entendido en su tiempo, y hoy corriente entre los católicos, de que aunque hay que admitir varios sentidos en las sentencias de la Escritura (*una littera continet plures sensus*), todos presuponen el literal como fundamento. Admite en todo su rigor la veracidad y autoridad de cuanto se contiene en las mismas Escrituras, que ha de ser acatado sin discusión, y por lo mismo se ha de aceptar todo aquello que de esto se desprenda por lógica consecuencia.

puso como base de sus comentarios una edición de la Vulgata, corregida según el texto hebreo (Zurich, 1532-1640).

Unos Católicos imitaron a los protestantes y entraron en esa vía nueva de corregir a su voluntad la Vulgata. Santiago de Guda publicó en Colonia (a. 1508) un correctorio de la Biblia. En Colonia J. Rudel publicó una revisión de la Vulgata según los textos originales, que tuvo varias ediciones. En Italia el canónigo regular Agustín Steuco, más tarde obispo de Gubbio, revisó el Antiguo Testamento sobre el texto hebreo, y su obra vió la luz en Venecia el año 1529. Un poco más tarde, en 1542, el benedictino Isidro Clario editaba en Venecia una Biblia entera corregida sobre los textos originales. Gobelino Laridio (Colonia, 1530) en su edición de la Biblia se propuso hacer renacer, por decirlo así, la Vulgata de San Jerónimo.

C) *Nuevas versiones de la Biblia*. En los principios del siglo XVI se multiplicaron las versiones de la Biblia, directamente hechas sobre los textos originales. Félix Pratensis, judío convertido, tradujo los Salmos sobre el texto hebreo, en 1515; y Erasmo, el Nuevo Testamento sobre el griego, del cual hizo cinco ediciones (1516-1535). Santes Pagnino y el cardenal Cajetano tradujeron la Biblia entera. Agustín Giustiniani tradujo solamente el Salterio y Job.

Los protestantes hicieron igualmente nuevas versiones latinas. Bastará nombrar las de Bucer, Sebastián Munster, Castalión y León de Judá.

#### 49. Autenticidad de la Vulgata declarada por el Concilio de Trento.

Como las muchas ediciones y las nuevas versiones de la S. Escritura se esparcieran por todas partes y cada cual se sirviera a su gusto de cualquier ejemplar, nació una grande confusión entre los cristianos respecto al sagrado texto de las Escrituras. Era, pues, necesario hallar un remedio a esa situación inquietante. Sólo la Iglesia católica podía restablecer la unidad que los trabajos de los particulares habían roto. Así lo hizo la Iglesia en el Concilio de Trento.

En efecto, el Sagrado Concilio después de madura deliberación y cuidadosas discusiones, el día 3 de Abril de 1546 promulgó solemnemente el Decreto *sobre la edición y uso de la sagrada Escritura*, en el cual se dice: «Considerando además el mismo sacrosanto Concilio, que se podrá seguir mucha utilidad a la Iglesia de Dios, si se declara qué edición de la sagrada Escritura se ha de tener por auténtica entre todas las ediciones latinas que corren; establece y declara, que se tenga por tal en las lecciones públicas, disputas, sermones y exposiciones, esta misma antigua edición Vulgata, aprobada en la Iglesia por el largo uso de tantos siglos; y que ninguno, por ningún pretexto, se atreva o presuma desecharla». El Concilio ordenó también que la Sagrada Escritura, sobre todo la antigua edición vulgata, fuese impresa lo más correctamente posible.

#### 49 (bis). Sentido del Decreto Tridentino sobre la autenticidad de la Vulgata.

El Decreto del Concilio Tridentino fué interpretado diversamente por los teólogos, entendiendo los unos la *autenticidad* de la Vulgata en el sentido de su conformidad con el texto primitivo de los Libros Santos, y los otros reconociendo solamente en esa autenticidad una autoridad oficial, que hacía obligatorio el uso de la Vulgata en la enseñanza pública y colocaba así esta versión por encima de las traducciones privadas, que en la época del Concilio estaban en curso.

De las discusiones que precedieron a la preparación y publicación del Decreto, se deduce que los Padres del Concilio en sus deliberaciones no examinaron la conformidad de la Vulgata con los Textos originales, de los que sólo indirectamente habían hablado, y que esa conformidad no había sido la razón por la que ellos habían declarado auténtica la Vulgata. Ellos querían dar a la Iglesia un texto oficial de los Libros Santos, que tuviese autoridad en las escuelas, la predicación y la liturgia, excluyendo implícitamente las versiones corrientes. Si los Padres del Concilio escogieron la Vulgata como texto oficial, fué por razón de su uso antiguo y universal en la Iglesia, que garantizaba suficientemente su fidelidad esencial con los Textos originales y su autoridad eclesiástica.

El uso de esta antigua traducción fué hecho obligatorio en la enseñanza pública, de tal suerte que ninguno podía rechazar su autoridad bajo ningún pretexto. El Concilio no ponía esta versión por encima de los Textos originales, hebreo y griego, ni de las antiguas versiones que habían estado en uso y lo estaban todavía en las Iglesias orientales. Implícitamente reconocía el derecho de recurrir a los textos originales y a las antiguas traducciones. Solamente imponía para la enseñanza pública un solo texto, el que había tenido curso en la Iglesia durante tantos siglos y que había sido aprobado y consagrado por ese uso secular. Si hubiese tenido en vista la exactitud de la traducción, habría debido imponerla también para el uso privado. Mas como hace de la versión Vulgata un documento público y oficial, agrega que nadie tiene derecho a rechazarlo, cuando será invocado. Luego el Concilio emplea la palabra *auténtico* en el sentido que le daban entonces los teólogos, los canonistas y juristas.

Tal es el sentido que han dado a este Decreto los teólogos del siglo XVI, que asistieron al Concilio de Trento, y los teólogos recientes que han estudiado las Actas oficiales de esa Asamblea.

León XIII, en su Encíclica *Providentissimus Deus* del 18 de Nov. de 1893, recomendando la Vulgata, declara que ella ha recibido su autenticidad, para la enseñanza pública, del Concilio de Trento. Esa autenticidad, pues, consiste propiamente en el carácter oficial que ha sido dado a la Vulgata y no en la conformidad de la versión con los textos originales.

Es cierto que los exegetas católicos del siglo XVI sabían que la Vulgata no era perfecta y recurrían a los textos originales para explicar sus obscuridades; ambigüedades e inexactitudes. Y no es menos cierto que la mayor parte de los teólogos desde el siglo XVI sostuvieron que la Vulgata, de tan largo uso en la Iglesia y declarada auténtica y oficial por el Concilio de Trento, no contenía ningún error en lo concerniente a la fe y a las costumbres. Con todo, no la creían tan perfecta que no se notara en ella no sólo faltas debidas a copistas, sino también errores de traducción en detalles que no atañen a la fe y a las costumbres, y que no se pudiera recurrir a los textos originales para rectificar esos errores y aclarar las obscuridades y ambigüedades.

Los teólogos más recientes interpretan la autenticidad de la Vulgata en el sentido de que ella supone y entraña la conformidad substancial con los textos originales. No están, sin embargo, de acuerdo sobre la *extensión* de esa conformidad, teniendo en esas materias su parte la crítica textual.

## 50. Corrección de la Vulgata deseada por el Concilio Tridentino.

Los Padres del Concilio conocían que el texto de la Vulgata era deficiente en las ediciones corrientes y al mismo tiempo que declaraban auténtica la versión Vulgata, resolvieron que se hiciera de ella una edición lo más correcta que fuere posible. Encomendaron este trabajo a la Silla Apostólica, como la que sola era capaz de alcanzar los medios necesarios para la deseada corrección de la Biblia, como hombres doctos y peritos en las lenguas, códices antiguos y subsidios pecuniarios.

Antes que la S. Sede pudiera llevar a cabo ese trabajo, Juan Henten por encargo de la facultad teológica de Lovaina el año 1547 editó una Biblia latina corregida. Sirvióse de la edición de Roberto Estefano (1540), la que cotejó con 30 códices manuscritos y varios ejemplares impresos. La Biblia de Lovaina, más tarde revisada por cuidado de Francisco Lucas de Bruges, fué impresa muchas veces.

Pío IV (1559-1565) instituyó en Roma una Congregación de hombres doctos para que enmendaran y editaran obras eclesiásticas, como la Sagrada Escritura, las obras de los Padres, etc. Se aprestaron a corregir la Biblia Guillermo Sirleto (creado cardenal el a. 1565) conocedor de las lenguas griega y hebrea, y Gabriel Faerne († 1561), pero la corrección del Sagrado Texto adelantó poco.

Los trabajos empezados bajo Pío V con gran celo, no dieron mejores frutos. Gregorio XIII (1572-1585) estaba ocupado en otras obras, es decir

en la corrección del Calendario y la reforma del Cuerpo del Derecho. El año 1578, por las instancias del Cardenal Montalto, que después con el nombre de Sixto V sentóse en la Silla de S. Pedro, fué empezada la corrección de los Setenta. Acabado ese trabajo, Sixto V (1585-1590) echó mano a la corrección de la Vulgata latina; hacia fines de 1586 convocó una reunión de hombres doctos que presididos por el Cardenal Antonio Carafa corrigieran el texto latino de la Biblia. El año 1589 el Cardenal Carafa presentó al Sumo Pontífice la Biblia de Anversa corregida según los códices manuscritos, principalmente el *Códice Amiatino* y el texto original. Pero Sixto V, que no había aprobado el trabajo de la Congregación indicada, sujetó esta Biblia a un nuevo examen crítico, retuvo parte de las enmiendas propuestas por los correctores, y otra parte mayor rechazó. Adoptó otras lecciones y presentó a la tipografía vaticana para que lo imprimieran un ejemplar corregido de su propia mano. Así es como el año 1590 vió la luz la *Biblia Sixtina*; pero esta Biblia y la Constitución *Aeternus ille coelestium*, que la acompañaba, no fueron promulgadas oficial y definitivamente (Cf. *Civilt. Catt.* 1912, t. III, y 1913, t. III).

A Sixto V sucedió en el pontificado Urbano VII, que después de doce días moría. Le sucedió Gregorio XIV (1590-1591). Belarmino propuso que el texto fuera sometido a una nueva corrección y que la nueva Biblia se publicara con el nombre de Sixto V. Gustó al Sumo Pontífice el consejo, y encargó del trabajo a la Congregación del Indice.

Como la corrección encargada a la Congregación del Indice siguiera demasiado lentamente, el Cardenal Marcos Antonio Colonna, con el Cardenal Allen y ocho hombres doctos, en el Castillo de Zagarolo, en diecinueve días corrigieron los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Volvieron a Roma y presentaron varias dudas al Sumo Pontífice Gregorio XIV, el cual murió el 15 de octubre. Sucedióle Inocencio IX, que sólo reinó dos meses. El 30 de enero de 1592 Clemente VIII fué elegido Sumo Pontífice. Por su mandato, los Cardenales Federico Borromeo y Agustín Valerio con el auxilio del P. Toledo dieron la última mano a la corrección de la Biblia, que vió la luz el 9 de noviembre de 1592 con el nombre de Sixto V <sup>1</sup>.

Salió esta Biblia en un hermoso tomo en folio, impresa con los mismos caracteres que la Sixtina y por el mismo impresor. El prefacio, que es de la mano de Belarmino, expone que esta nueva edición realiza un proyecto de Sixto V, que había querido retocar su primera obra, de la cual no estaba satisfecho. Una Bula de Clemente VIII, fechada en 9 de noviembre de 1592, proveía a la conservación del nuevo texto corregido. Reservaba para la imprenta vaticana por diez años el monopolio de la impresión; pasado ese lapso de tiempo, todo impresor podía imprimirla.

En la edición primera Clementina se habían deslizado numerosas faltas tipográficas debido a la precipitación de la impresión. Belarmino en el prefacio reconocía que la nueva Biblia no era perfecta y que en ella se habían dejado intencionalmente cosas que parecía debían ser corregidas. Por otra parte, el trabajo de los correctores no fué siempre exactamente reproducido, por descuido del impresor. Los críticos actuales son unánimes en reconocer que la Biblia Clementina es fruto de un trabajo serio, tan perfecto como entonces se podía hacer con los recursos críticos de que se disponía. Aunque su texto no sea del todo puro y haya conservado lecciones que no pertenecían a la obra primitiva de S. Jerónimo, es sin embargo mejor que el de las ediciones que se hicieron en el siglo XVI. Aventura al texto de la Biblia Sixtina. En una

<sup>1</sup> Su título era: «Biblia Sacra Vulgatæ Editionis Sixti Quinti Pont. Max. iussu recognita atque edita». El año 1604 fué añadido también el nombre de Clemente VIII en la edición de Lyon de Guillermo Rovillio.

palabra, es una edición buena por sí misma, muy buena por aquella época, sin ser perfecta.

De la Biblia Clementina en 1593 se hizo una segunda edición vaticana, en la cual se corrigieron varios errores tipográficos de la primera; pero los que fueron reproducidos y los nuevos que en ella se deslizaron sobrepujaron el número de los de la primera edición. Una tercera edición vió la luz en la misma imprenta el año 1598; en ella sólo se corrigió una parte de las faltas precedentes y en descuido venci6 a las dos ediciones anteriores. Para remediar este mal, se imprimió un apéndice con la lista de las erratas de las tres ediciones de 1592, 1593 y 1598, la que debían tener en cuenta los impresores posteriores. Pero esa lista no era completa, de suerte que después de largo tiempo, faltas de aquel género se perpetuaron en las Biblias siguientes.

Las Biblias impresas en 1618 y 1624 apenas se diferencian de la tercera Clementina. Ediciones no corregidas aparecieron en Roma en 1671, 1765, 1768 y 1784.

Las ediciones de la Biblia que se hicieron en el siglo XVII y XVIII son demasiado numerosas para que las recordemos una por una. Por otra parte no ofrecen interés, por cuanto fueron hechas más o menos conformemente con las ediciones romanas, principalmente con la del año 1598 con su lista de erratas. Con todo eso, las faltas señaladas no han sido siempre corregidas exactamente, y algunos errores se perpetuaron de edición en edición. Se puede decir que respecto a eso, ninguna es absolutamente pura.

En el curso del siglo XIX y XX algunos editores se esmeraron en alcanzar una corrección más perfecta. La edición de Francfort en 1826, aunque alabada por León XII, tiene muchas faltas. Tres ediciones presentan un progreso serio en esa vía de corrección tipográfica: la de Leonardo van Ess (Tubinga, 1824), la de Valentin Loch (Ratisbona, 1849), la de Marietti (Turín, 1851); esta última ha sido alabada por la S. C. del Índice por su fidelidad. Otras dos, extremadamente esmeradas, son la obra del P. Vercellone (Roma, 1861, reproducida por muchos editores) y del P. Hetzenauer (Inspruck, 1906).

El año 1877 Juan Wordsworth (1911) se propuso publicar una edición crítica del Nuevo Testamento latino según la edición de S. Jerónimo, con la colaboración del H. I. White. Esa obra empezó a publicarse en Oxford el año 1889. Hasta ahora se editaron los 4 Evangelios, los Hechos, la Epístola a los Romanos y la I a los Corintios. White (Oxford, 1911) hizo una edición menor de la misma obra.

Muy recientemente se publicó (París, 1921) la octava edición de la Biblia de L. C. Fillión, con divisiones lógicas y un análisis continuo, que aclaran el sentido del texto, sin dejar la antigua división en capítulos y versículos. También L. Gramatica, prefecto de la Biblioteca Ambrosiana, publicó su nueva edición de la Sagrada Biblia según la Vulgata Clementina (Milán, 1922), dedicada a S. S. Pío XI.

## 51. Trabajos particulares para mejorar la Vulgata.

Si Clemente VIII había prohibido a los católicos publicar ediciones de la Vulgata diferentes de la corrección romana, y añadir lecciones variantes en los márgenes de la edición romana; no había, sin embargo, prohibido remarcar en los manuscritos las nuevas lecciones que podían ser descubiertas en ella, y las que podían servir para mejorar el texto oficial de la Vulgata.

En 1605 Lucas de Bruges publicó las variantes que había recogido de los manuscritos de la antigua Vulgata y del texto griego sobre los Evangelios. En 1618 a la obra anterior añadió un pequeño libro que contenía otras lecciones variantes latinas sacadas de antiguos ejemplares manuscritos.

En el siglo XIX, el Padre Carlos Vercellone, barnabita, alentado por Pío IX, recogió de los documentos manuscritos de los correctores romanos, de los manuscritos latinos de la Vulgata que se hallan en Roma, de los libros litúrgicos y de los textos originales, las variantes que podían servir para la corrección de la Vulgata, y publicó en dos tomos los resultados de sus indagaciones. El primer tomo contenía las variantes del Pentateuco y el segundo las de Josué, Jueces y Reyes. Esa obra, interrumpida por la muerte de su autor, fué de nuevo continuada por orden de Pío X y confiada a los Benedictinos por la comisión Pontificia con Carta del Cardenal Rampolla de la fecha 30 de abril de 1907 al Abad Primado de la Orden Benedictina <sup>1</sup>. Se trata desde luego de coleccionar los manuscritos de la Vulgata, de remarcar las lecciones variantes, con el fin de emprender más tarde una revisión de la versión oficial de la Iglesia Católica.

Cuando esa obra de grande aliento fuere concluída, la autoridad eclesiástica emprenderá, se espera, una nueva revisión de la Vulgata; en otras palabras, la restitución, lo más posible fiel, de la obra de S. Jerónimo a su primitiva pureza <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> En el citado Documento se lee: «Entre los más útiles argumentos a proponerse a la investigación de los doctos es ciertamente un estudio cuidadoso y completo sobre las variantes de la Vulgata latina. Ya los Padres del Concilio de Trento, aunque reconocieron la Vulgata como edición auténtica para los usos públicos de la Iglesia, no disimularon sus imperfecciones, por lo cual hicieron votos para que con toda diligencia fuese sometida a un examen minuciosísimo y reducida a forma más definitivamente conforme con los textos originales. Dichos Padres confiaron esta tarea a la solicitud de la Sede Apostólica y los Romanos Pontífices, en cuanto lo permitían las condiciones de sus tiempos, y no tardaron en extender sus sabios cuidados a la corrección de la Vulgata, aunque no les haya sido dado alcanzar el perfecto coronamiento de la no fácil empresa. Mientras no llegue la hora propicia para tan importante revisión que ponga en condiciones de dar una edición correctísima de la Vulgata latina, es indispensable un laborioso estudio preliminar de preparación merced a un más diligente y completo catálogo de las variantes de dicha Vulgata, que se hallen ya en los códices, ya en los escritos de los Padres; estudio al que ya se han consagrado con inteligencia y celo varios doctos, entre los cuales con todo derecho ocupa un puesto distinguido el ilustre e infatigable barnabita P. Vercellone. Pero siendo semejante trabajo muy complicado, ha parecido oportuno confiarlo oficialmente a una Orden religiosa capaz de disponer de medios proporcionados a la difícil empresa. Ha parecido, pues, a los Eminentísimos Señores Cardenales de la Comisión Pontificia de Estudios bíblicos, una excelente medida, que la Santidad de Nuestro Señor el Papa Pío X se ha dignado aprobar, que la ilustre y benemérita Orden Benedictina, cuyos pacientes y doctos trabajos en todos los ramos de la erudición eclesiástica constituyen un verdadero monumento de glorias legítimamente acumuladas en el curso de muchos siglos, fuese invitada oficialmente a encargarse de este importantísimo y pesado estudio, etc.»

<sup>2</sup> Pío X ha puntualizado de una manera muy precisa el fin y el método para los trabajos preparatorios de esa futura revisión, en su Carta al Cardenal Gasquet, fechada en 3 de diciembre de 1907. Entre otras cosas en este Documento Su Santidad expresa, que tiene certeza y seguridad de que los Benedictinos examinarán con perfecta investigación todos los códices antiguos de la Interpretación Latina de las Escrituras, que consta son conservados en las Bibliotecas de Europa hasta estos tiempos; y además tomarán el cuidado de recoger de todas partes y publicar los códices que hasta ahora habían quedado desconocidos, etc.



## 52. Traducciones de la Biblia en lengua vulgar.

Los Sagrados Libros fueron traducidos a casi todas las lenguas modernas.

Es célebre la traducción española del Padre Scio (1790-1794); como también la de Tobías Torres Amat (1823-1825). La alemana de Allioli goza de mucha fama.

A. Pereira de Figueiredo (1725-1797) es el autor de una versión portuguesa.

Los católicos ingleses poseen una versión de la Biblia conocida con el nombre de Biblia de Reims y de Douai. El Antiguo Testamento fué impreso en Reims el año 1582 y el Nuevo Testamento en Douai el año 1609. Corregida, Monseñor Kenrick, arzobispo de Baltimore, la editó nuevamente y el Concilio que se celebró en aquella ciudad el año 1858 prescribió su uso para los Estados Unidos.

La más antigua versión completa de la Biblia en francés, es la que mandó hacer el rey S. Luis para su uso personal hacia el año 1250; versión que se hizo muy popular. La más célebre de las versiones francesas de la Biblia, es la de Isaac Luis Le Maistre de Sacy, que había sido empezada por su hermano Antonio Le Maistre.

Italia posee una traducción de la Biblia que se remonta a los primeros tiempos de su literatura, y es un tesoro de la lengua toscana. No se conoce a punto fijo su autor. La primera impresión de la Biblia vulgar italiana se hizo en Venecia el año 1471. Italia posee entre otras la notabilísima traducción de Monseñor Antonio Martini, hecha por indicación de Benedicto XIV y publicada en Turín el año 1776-1781.

## 53. Lectura de la Sagrada Biblia en lengua vulgar.

La Iglesia siempre ha recomendado el estudio de los Libros Santos <sup>1</sup>. Prescribe que los Sacerdotes cada día lean, en los divinos oficios, alguna parte de ellos y propone a los fieles la lectura de

<sup>1</sup> «Mucho conviene que el sacerdote una asiduamente a la meditación cotidiana de las cosas divinas la lectura de libros piadosos, y en primer lugar de los que han sido divinamente inspirados. Así lo recomendaba San Pablo a Timoteo: *Conságrate a la lectura* (1. Tim. IV, 13). Así lo inculcaba San Jerónimo al instruir a Nepociano sobre la vida sacerdotal: *No caigan jamás de tus manos los Sagrados Libros*; y daba para ello la razón siguiente: *Aprende lo que has de enseñar: adquiere la palabra fiel conforme a la doctrina, para que puedas exhortar según la sana doctrina y refutar a los que la contradicen*. ¡Qué provecho en efecto no sacan los sacerdotes constantemente fieles a esta práctica!, ¡con qué sabor predicán a Cristo!, ¡cómo, en lugar de agrandar y halagar a sus oyentes, los impelen a ser mejores, los levantan al deseo de las cosas celestiales! Pero por otro motivo también es

las Epístolas y de los Evangelios de los domingos, mandando a los Pastores sagrados que los expliquen al pueblo. Es su deseo que todos conozcan la Historia Sagrada, especialmente lo que se refiere a Nuestro Señor Jesucristo. Antes que los herejes Valdenses y Albigenses esparcieran sus errores abusándose para eso de las Sagradas Escrituras, no hubo prohibición alguna de la Iglesia de leer la Sagrada Biblia. Pío IV prohibió el año 1564 la lectura de las Sagradas Escrituras en lengua vulgar por el daño que su lectura ocasionaba a los espíritus temerarios, seducidos por los falsos principios del *Libre examen*. Benedicto XIV interpretó esa prohibición en el sentido de que no se pudieran leer las Biblias no aprobadas y sin notas, pudiéndose leer las traducciones aprobadas por la Santa Sede o por el Ordinario y publicadas con notas sacadas de los SS. Padres o de los intérpretes católicos.

Estas reglas son muy sabias, teniendo el Antiguo y el Nuevo Testamento pasajes oscuros, que necesitan explicación. En los Sagrados Libros el lector sólo ha de buscar la edificación y el bien de su propia alma; por eso los fieles no deben leerlos sino cuando pueden sacar provecho y en las ediciones que les permiten comprender y gustar la palabra de Dios.

## CAPITULO IV

### De la interpretación de las Sagradas Escrituras

#### 54. Definición del sentido de la Escritura.

Ya hemos visto que la Hermenéutica nos da las reglas para conocer el verdadero sentido de la Escritura. Antes de exponer esas

---

para vosotros fecundo en resultados el precepto del mismo San Jerónimo: *Ten siempre en las manos los Sagrados Libros* (Carta LVIII a Paulino, n. 6). ¿Quién, en efecto, ignora la influencia inmensa que ejerce en el ánimo de un amigo la voz de otro amigo que lo amonesta francamente, lo ayuda con sus consejos, lo reprende, lo alienta, lo aparta del error? *Bienaventurado el que encuentra un verdadero amigo... quien lo encontró ha encontrado un tesoro* (Eclli. XXV, 12 et VI, 14). Ahora bien, debemos contar los libros piadosos entre nuestros amigos verdaderamente fieles. Nos recuerdan, en efecto, con severidad nuestros deberes y las prescripciones de la disciplina; despiertan en nuestro corazón las voces celestiales reprimidas; sacuden la desidia en los propósitos; no nos dejan adormecernos en una falaz tranquilidad; reprenden los afectos menos recomendables o engañosos; descubren los peligros que con frecuencia acechaban a los imprudentes. Y todos estos servicios nos los prestan con tácita benevolencia en forma tal, que son para nosotros no sólo amigos, sino los mejores entre los amigos» (*Exhort. de S. S. Pío X al Clero Católico*).

reglas, conviene conocer los diversos sentidos que puede tener la palabra de Dios.

Llámase *sentido* el concepto de la mente, que el que habla o escribe expresa con las palabras, y que por medio de éstas quiere excitar en el que oye o lee. Tratándose de un escrito, *sentido* quiere decir lo mismo que *significación*, o lo que expresan las palabras.

El sentido de las Sagradas Escrituras es lo que, según la intención del Espíritu Santo, significan o manifiestan inmediata o mediatamente las palabras.

Hay dos especies de sentido en la Escritura; pues el Espíritu Santo manifiesta unas cosas por medio de las palabras: *sentido literal* (histórico); y manifiesta otras mediante personas o cosas: *sentido típico* (espiritual).

Algunos, además de los dos sentidos indicados, impropriamente distinguen el *sentido acomodaticio* y el *sentido conseeuente*.

Hay *acomodación* cuando las palabras de la Escritura se usan y adaptan a una cosa diversa de la que el Sagrado Autor expresó (como se verá más abajo); entre el sentido y la intención del escritor hay una relación que falta en la acomodación. En cuanto a las *conseeueneias*, si se deducen legítimamente de las palabras sagradas, sin duda fueron previstas y provistas así por el Espíritu Santo; tienen, por tanto, relación con la intención del autor primario, pero no son manifestadas directa ni indirectamente por las palabras mismas escritas.

## 55. Del sentido literal.

Por el sentido literal se puede indicar una cosa de dos maneras; es decir: *según la propiedad de la locución*, v. g. cuando se dice: *el hombre ríe*; o *según la semejanza*, v. g. cuando se dice: *la pradera ríe*. De estas dos maneras de expresarse usa la Escritura, como cuando dice *Jesús subió a los cielos* (primera manera), y cuando dice *está sentado a la diestra de Dios* (segunda manera).

El sentido literal de la Escritura, que los Latinos llaman *histórico*, es aquella verdad que según la inmediata intención del Espíritu Santo, arrojan las mismas palabras. Pero conviene advertir que el concepto del que habla puede inmediatamente expresarse también con palabras metafóricas o tropos; v. g., cuando la Escritura nombra *el brazo de Dios*, el sentido literal no es que en Dios haya este miembro corporal, sino aquello que es significado por este miembro, es decir, *el poder de obrar*. La Escritura por la palabra *brazo*, quiso que directamente entendiéramos esa virtud operativa.

Con el nombre de sentido trópico, metafórico, o figurado, se comprende todo aquello que se expresa con cualquier figura. En esta especie de sentido se incluye la alegoría y la parábola.

Hay alegoría cuando la metáfora se continúa por una entera sentencia, v. g.: *Vosotros sois la sal de la tierra. Y si la sal se hace insípida, ¿con qué se le volverá el sabor? Para nada sirve ya, sino para ser arrojada y pisada de las gentes* (Mat. V, 13; c. Luc. III, 9) o por un entero libro, v. g. el Cantar de los Cantares.

Hay parábola cuando se narra un suceso fingido, como si realmente hubiese acontecido, con el fin de presentar más al vivo una verdad, recomendar algo con mayor eficacia, v. gr. la parábola del Hijo pródigo, la del Buen Samaritano, etc. En la parábola hay una continuada comparación entre el suceso que se narra y lo que se quiere significar, enseñar, etc. Con razón dijo Santo Tomás: «La parábola es un relato similitudinario, que dice una cosa, y significa otra».

## 56. En la Sagrada Escritura hay un solo sentido literal.

Es opinión común que cada enunciación de la Escritura tiene un solo sentido literal. En esto los Libros Sagrados no se diferencian de los demás libros. A la verdad, el Espíritu Santo quiso que hombres con palabras humanas escribiesen los Sagrados Libros para otros hombres, y de consiguiente se debe admitir que el Espíritu Santo quiso obrar lo mismo que los otros autores, los cuales si escriben con propiedad no acostumbran indicar con las mismas palabras cosas diversas. Sin duda, algunas palabras, si miramos lo que significan por sí mismas, pueden expresar muchas cosas, pero una sola suele entender el escritor al escribir, y ésta se deduce del contexto del discurso y de otras circunstancias. Cuando no se puede colegir con certeza el sentido de esta o aquella palabra, tendremos varias interpretaciones más o menos exactas de esas palabras, pero no un múltiple sentido.

Con el sentido literal tienen relación las *consecuencias*, ya se originen de una explicación más esmerada y plena de las palabras, ya se deduzcan de las palabras por medio de una legítima argumentación. Con todo no se podrán llamar *sentido consecuente*. A la verdad, cuando se originan de una explicación más amplia, lo que excede de la fuerza significativa de las palabras, pasa también los límites del sentido literal: esto es claro.

En el caso de que una consecuencia se origine de una legítima argumentación, esa consecuencia también excede de los límites del sentido literal, porque para esa argumentación el sentido de las palabras sólo da una de las dos premisas del silogismo; la segunda premisa se toma de otra parte; de manera que la verdad de la consecuencia, no depende de las solas palabras de la

Escritura, sino también de la premisa añadida y de la legitimidad del silogismo. De aquí resulta que dicha consecuencia pertenece sí al sentido literal, pero no se puede llamar sentido propiamente dicho. Con todo, como las premisas que nosotros añadimos, aunque ignoradas por los sagrados escritores, las conoció el Espíritu Santo, Autor primario, esas legítimas consecuencias se atribuyen también al Espíritu Santo como *previstas* y *provistas* por El.

Por este motivo, a veces los sagrados escritores las alegan como dichas por el Espíritu Santo (1 Cor. I, 31 ex Jerem. IX, 23, 24); algunas veces indican juntamente la segunda premisa (1 Cor. IX, 10, 11, ex Deut. XXV, 4), otras veces alegando las solas palabras de la Escritura, dejan al lector que saque la conclusión (1 Tim. V, 18, ex Deut. XXV, 4). A la verdad, «*omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia*» (2 Tim. III, 16); ahora bien, si nos quedáramos en las simples palabras, bastante numerosos pasajes de las Escrituras no prestarían ninguna de las utilidades indicadas (ex. g. 2 Tim. IV, 13; Philem. 22, etc.); luego es necesario que tales pasajes se vuelvan útiles por las consecuencias que legítimamente se deduzcan de ellos.

Los mismos Sagrados Escritores en algunos lugares, y los Santos Padres con sus continuas aplicaciones prácticas, nos enseñan cómo podemos sacar esa utilidad. Pues la explicación tropológica de los SS. Padres (aunque a veces la llamen alegórica, mística, espiritual, etc.) no es, por decirlo así, sino una práctica conclusión derivada de las palabras de la Escritura.

## 57. Del sentido típico (espiritual, místico).

El sentido típico, como se dijo ya, no nace inmediatamente de las palabras, sino de las personas o cosas dispuestas por la divina Providencia de tal manera que significan otras cosas o personas.

Las personas, cosas, actos, hechos, etc., que significan, se llaman tipos; las personas, cosas, etc., significadas se llaman antitipos. Depende de la sola libre disposición de Dios el que una cosa sea tipo y solamente en las Sagradas Escrituras se halla el sentido típico<sup>1</sup>.

De los tipos se han de distinguir las visiones y acciones simbólicas de los profetas. Pues estas visiones y acciones, que son fre-

<sup>1</sup> El sentido místico se subdivide en tres: sentido alegórico, sentido tropológico o moral, y sentido anagógico. El *sentido alegórico* es el que representa y profetiza a Jesucristo o a su Iglesia; el *tropológico* el que contiene alguna enseñanza relativa a las costumbres; el *anagógico* el que da idea de la felicidad celestial. Isaac llevando sobre sus hombros la leña para su sacrificio es, en el *sentido alegórico*, la figura de Jesucristo cargado con la cruz. La prescripción del Deuteronomio (XXV, 4): «*No pondrás bozal al buey que trilla tus mieses en la era*», indica en el *sentido tropológico*, según S. Pablo (1 Cor. IX, 9), la obligación en que están los cristianos de proveer a la subsistencia de los ministros de la Iglesia. Los bienes temporales prometidos a los hombres del Antiguo Testamento, son en el *sentido anagógico* la figura de los bienes eternos de que gozarán los hombres virtuosos.

El sentido literal y los demás sentidos se hallan indicados en los dos versos siguientes:

*Littera gesta docet; quid credas allegoria;  
Moralis quid agas; quo tendas anagogia.*

cuentas en Ezequiel, Zacarías y Daniel, se reducen más bien al género de las parábolas y de consiguiente al sentido metafórico.

### 58. Existencia del sentido típico en las Escrituras.

Muchos protestantes negaron el sentido típico de las Sagradas Escrituras. Los modernos racionalistas, como no reconocen la divinidad de las Sagradas Escrituras, dicen que el sentido típico engendra confusión y errores en los Libros Santos. Los católicos en contra de ellos, sostienen y con razón que existe en la Escritura Santa el sentido típico o espiritual. Se prueba eso con muchos argumentos.

Las cosas que en sentido literal se dijeron, por ejemplo, del cordero pascual (Exod. XII, 46; Núm. IX, 12); del pueblo de Israel (Os. XI, 1), etc., dicen S. Juan (XIX, 36) y S. Mateo (II, 15) que se han cumplido en Jesucristo. — Que Jesucristo supere a los ángeles, porque es Hijo de Dios, lo demuestra San Pablo no solamente del Salmo II, v. 7, que en sentido literal habla de Jesucristo, sino también del libro II de los Reyes, c. VII, v. 14, aunque estas últimas palabras en sentido literal fueron dichas de Salomón (Hebr. I, 5). Luego si no se admitiesen los tipos y el sentido típico, se debería decir que los sagrados escritores se equivocaron en sus argumentaciones; pues han traído aquellos textos, explicados típicamente, no como ornamentos, sino como verdaderos argumentos. Igualmente muchas otras cosas típicas se citan en el Nuevo Testamento; aun más, todo el Antiguo Testamento en cierta manera fué tenido por los Apóstoles como tipo del Nuevo. Adán (Rom. V, 4), Melquisedech (Hebr. VII, 3), etc., son tipos de Cristo; Sara y Agar con sus hijos, figuran los dos Testamentos (Galat. IV, 21 sqq.); las cosas que acontecieron a los Israelitas atravesando el mar Rojo y pasando el desierto, son tipos de los beneficios del Nuevo Testamento (I Cor. X, 2, sqq.), etc.

Lo que tan claramente enseña la Escritura, eso mismo lo enseñan los Padres, los cuales no solamente desde los tiempos apostólicos usaron y explicaron los tipos (S. Bern. Epist. 7, 8, 9, etc.; S. Clem. Rom. I Cor. XII, etc.), sino que ya desde mediados del siglo segundo claramente distinguieron el sentido típico del sentido literal <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Dice S. Justino Mart. (c. Tryph. 114): «Interdum Spiritus S. efficiebat, ut clare et aperte *aliquid fieret*, quod typus erat futuri, interdum autem et *sermones praeuntiavit* de futuris»; y S. Iren. (c. haer. IV, 26, 2): «Si quis intentus Scripturas legat, in iis inveniet de Christo *sermonem* et novae vocationis *praefigurationem*», etc.

Contestando a los racionalistas que dicen, que con el sentido típico se originan confusión y ambigüedad, y que se introducen en la Sagrada Escritura opiniones humanas, observamos que el sentido típico no es el que se forja el hombre a su capricho, sino el que consta fué entendido como tal por el Espíritu Santo.

### 59. Valor del sentido típico para probar una verdad.

Como el autor de los dos sentidos, literal y típico, es el mismo Dios, se sigue que *per se* los dos sentidos tienen la misma fuerza demostrativa. Por eso los Apóstoles se sirvieron muchas veces de los *tipos* para confirmar los dogmas. Así S. Pablo (Hebr. I, 5) para probar la divina filiación de Cristo, se sirvió de las palabras que Dios por boca de Nathán había dicho de Salomón: «*Ego ero illi in patrem et ipse erit mihi in filium* = Yo seré su padre, y él será mi hijo». Igualmente S. Mateo prueba la vuelta de Cristo de Egipto (Mat. II, 15) con las palabras: «*Ex Aegypto vocavi filium meum* = Yo llamé de Egipto a mi hijo», que el profeta Oseas había dicho de la liberación de los Israelitas de Egipto.

Con todo, se ha de observar que aquellos lugares, cuyo sentido es típico, no tendrían ninguna fuerza demostrativa si no constara de su sentido típico. Así las palabras recién citadas: «*Ego ero ei in Patrem et ipse erit mihi in filium*», de la manera con que se refieren en el II Reg. VII, 14, no tendrían ningún valor para probar la filiación divina de Cristo, si no constara de la Epístola ad Hebr. I, 5, que estas palabras fueron dichas típicamente de Cristo. Luego que nos conste ya por medio de algún autor inspirado, ya por el testimonio de la Iglesia, ya por la unánime interpretación de los Padres el sentido típico de un texto o pasaje de la Escritura, nos podremos servir de él para probar alguna verdad, como nos servimos del sentido literal. Esto con respecto a las argumentaciones estrictamente teológicas. Un uso más libre de los tipos y del sentido típico, se permite en los sermones. Pero se han de tener presentes dos advertencias: *a)* que haya una verdadera congruencia o relación entre el *tipo* y el *antitipo*, no bastando una levisima relación de semejanza para establecer un tipo; y *b)* que la misma Escritura o la autoridad de la Iglesia o de los Padres, nos den el fundamento de la explicación típica.

### 60. No todo lo que se contiene en el Antiguo Testamento fué tipo.

Aunque conste de la manera de argumentar de los Apóstoles que todo el Antiguo Testamento fué tipo del Nuevo, no se sigue de aquí que todas y cada una de las cosas que se encuentran en la antigua Alianza son típicas. Sería cosa absurda el que uno buscara

el sentido típico en todas las frases del Antiguo Testamento. Con razón ya dijo S. Agustín: «Yo soy de dictamen, que así como proceden errados los que imaginan que los sucesos referidos en estos libros (*las Escrituras*) no nos significan más que haber así sucedido, así me parecen muy insolentes y atrevidos aquellos que pretenden afirmar que todo cuanto se contiene en estos libros está envuelto en alegorías». (*De Civ. Dei*, lib. XVII, c. III).

La mayor parte de los Expositores de las Sagradas Letras sostienen que el Nuevo Testamento contiene tipos y sentido típico como el Antiguo.

De lo dicho se sigue que el intérprete debe considerar con toda atención el sentido típico de las Sagradas Escrituras y lo debe explicar diligentemente, porque igualmente que el sentido literal es palabra de Dios. Por otra parte debe evitar el hacer pasar como sentido típico de la Escritura alegorías arbitrarias. El intérprete no admitirá sentido típico alguno, que no sea sostenido al menos por probables argumentos. Prestarían esos argumentos, *a*) los mismos libros Sagrados, ya sea cuando con palabras manifiestas observan que una persona o cosa es tipo (Rom. V, 14, etc.), ya sea cuando lo suponen claramente (Hebr. I, 5, etc.); *b*) los Padres cuando con unánime consentimiento interpretan algo típicamente.

### 61. De la acomodación (sentido acomodaticio) de la Sagrada Escritura.

La *acomodación*, por la cual las palabras de la Sagrada Escritura se adaptan a una persona o cosa (que el sagrado autor no tuvo en vista) por razón de cierta semejanza, puede ser de dos especies. Cuando entre las mismas cosas hay una semejanza tal, que lo que se dice de unas, de algún modo cuadre a las otras, la acomodación se llama *por extensión* (per extensionem). Cuando hay semejanza sólo en las palabras, de manera que las palabras de la Escritura despojadas de su sentido propio, se tuercen y se usan para significar otra cosa del todo diversa de la que efectivamente indican las palabras en el contenido del discurso, la acomodación se llama *por alusión* (per allusionem).

Se aclaran las definiciones con ejemplos. Lo que se dice de Noé: «Fue hallado perfectamente justo; y en el tiempo de la ira, vino a ser instrumento de reconciliación», o de Isaac: «A él le dió el Señor la bendición de todas las naciones», etc., o de Moisés: «Hízole el Señor semejante en la gloria a los santos», etc. (Eccli. XLIV, 17, 25; XLV, 1, etc.), todo eso de alguna manera también se puede decir



de los otros santos. De consiguiente la Iglesia *extendiendo* el sentido de aquellas palabras, celebra con ellas a los Santos confesores, aunque el sagrado escritor celebrando aquellos santos varones, no tuvo presente en su mente a otros santos.

Completamente diferente es la acomodación por alusión, que por decirlo así, no es sino un juego de palabras. El Salmista para expresar que Dios se regula para con los hombres según los méritos y costumbres de ellos, usa hablando con el Señor, estas palabras: «Con el santo, santo serás... y con el torcido, te torcerás» (*Salm. XVII, 26-27*); ahora bien, el torcer estas palabras en el sentido de que si tu frecuentas la compañía de un hombre bueno serás bueno y si la de uno malo, te pervertirás, es hacer una acomodación por alusión.

## 62. Uso del sentido acomodaticio.

De las acomodaciones no se puede sacar argumentos para confirmar los dogmas, porque las Sagradas Escrituras, según la mente del Espíritu Santo, no tienen este sentido que solamente es obra del ingenio del hombre.

La primera especie de acomodación (por extensión) fué usada también por los Sagrados Escritores, pero no en las argumentaciones, sino en las exhortaciones y descripciones. A la verdad, San Pablo (Hebr. XIII, 5) aplicando a todos los cristianos las palabras que el Señor había dicho sólo a Josué (No te dejaré, ni te desampararé, Jos. I, 5), usó la acomodación por extensión; igualmente extendió a las limosnas lo que se había dicho del maná (2 Cor., VIII, 14-15, cf. Exod. XVI, 18) <sup>1</sup>.

Como la Iglesia en la sagrada Liturgia y los Sagrados Escritores en sus exhortaciones usaron las palabras de la Escritura en sentido acomodaticio, eso mismo pueden hacerlo los fieles recta y laudablemente, con tal que se usen las debidas cautelas.

<sup>1</sup> «Al presente vuestra abundancia supla la indigencia de aquellos, para que la abundancia de aquellos (*en bienes espirituales*) sea también suplemento a vuestra indigencia (*en ellos*), de manera que haya igualdad, como está escrito: Al que mucho (*recogió*), no le sobró; y al que poco (*recogió*), no le faltó» (Ver *Corint. VIII, 14-15*).

«Y midiéronlo (*el maná*) a la medida de un gomor; ni el que había recogido más, tuvo más; ni el que había prevenido menos, halló menos; sino que cada uno recogió a proporción de lo que podía comer» (*Exod.*).

Los que recogían mayor porción de maná, no hallaban más que los que habían recogido menos. A este modo quiere Dios, que en el uso de los bienes presentes, ninguno retenga injustamente lo superfluo, ni quede privado de lo necesario (*San Juan Crisóstomo*).

Con todo *a)* nunca es lícito dar a crecer a los otros como verdadera y genuina sentencia del Espíritu Santo el sentido que nosotros damos a las palabras de la Escritura por medio de la acomodación; *b)* sólo son lícitas aquellas acomodaciones que sirven para la caridad y la verdad, y pecan gravísimamente aquellos que intentan colorear sus errores y cosas impías con las palabras de la Escritura. Pecan también aquellos que envuelven y cubren con textos escripturísticos cosas frívolas y livianas. *c)* Débese tener también cuidado de no acomodar y aplicar las palabras a cosas muy diferentes y diversas de las que entendió expresar el autor sagrado, lo cual puede acontecer cuando se usa la acomodación por alusión; *d)* El S. Concilio Tridentino queriendo reprimir la temeridad con que se aplican y tuercen a cualquier asunto profano las palabras y sentencias de la Sagrada Escritura: es a saber, a bufonadas, fábulas, vanidades, adulaciones, murmuraciones... ordena y manda para extirpar esta irreverencia y menosprecio, que ninguno en adelante se atreva a valerse de modo alguno de las palabras de la Sagrada Escritura para estos ni semejantes abusos, etc. (Sess. IV, Decret, de edit. et usu S. Script.).

## CAPITULO V

### Leyes de Hermenéutica que se deben observar en la investigación del sentido literal de la Sagrada Escritura

#### 63. Leyes de la interpretación gramático-histórica.

Para la interpretación gramático-histórica se requieren tres cosas. 1. Conocer lo que significan las palabras usadas por el autor; 2. Definir cuál ha sido la significación única que según las reglas comunes del lenguaje, el autor ha querido que tuviesen sus palabras; y 3. La descripción histórica de la idea (circunstancia de lugar, tiempo, ocasión, fin, etc.), que realmente el autor sagrado quiso expresar.

Hay una doble interpretación de la S. Escritura: auténtica y científica. El intérprete auténtico de las palabras sagradas es sólo su autor, esto es el Espíritu Santo, el cual nos enseña lo que nos quiso significar con sus palabras escritas *a)* por otras escrituras; y *b)* mediante el vivo y continuo magisterio de la Iglesia, depositaria de su palabra escrita.

Llámase científica aquella interpretación que investiga el sentido de las Sagradas Letras, sirviéndose de los auxilios y leyes de la Hermenéutica bien empleadas.

La palabra de Dios consta, por decirlo así, de dos elementos: *uno divino*, en cuanto los Sagrados Libros tienen por autor al mismo Dios; y *otro humano*, en cuanto fueron escritos por hombres para otros hombres

con palabras humanas. Luego el intérprete debe considerar este doble elemento. En cuanto las Escrituras fueron escritas por hombres para otros hombres, su interpretación es sujeta a las mismas leyes que los otros libros. En cuanto son palabra de Dios, entregada a la Iglesia como en depósito y para ser explicada, su interpretación es regida por preceptos especiales. Antes se tratará de las reglas de la interpretación gramático-histórica, y después se expondrán las reglas de la interpretación católica.

#### 64. Reglas de la interpretación gramático-histórica.

Regla I. En primer lugar se debe conocer el significado de los vocablos empleados. Luego es necesario que el intérprete conozca las tres lenguas que podríamos llamar sagradas (hebreo, griego, latín) y el modo de hablar de los autores sagrados.

«Para disipar la obscuridad de los signos (*palabras*) propios, dice S. Agustín, es de grande auxilio el conocimiento de las lenguas. Y a los hombres de lengua latina... nosotros diremos que tienen necesidad sobre todo de otras dos lenguas, de la griega y la hebrea, para recurrir a los ejemplares precedentes, toda vez que la diversidad infinita de intérpretes latinos les hubiera dejado alguna duda» (*Doctr. christ.* I. II, c. 11).

Nadie piense que aquella variedad, después de haber sido la Vulgata declarada auténtica, haya desaparecido. Nuestra Vulgata, en efecto, aunque buena, sea por la pobreza de la lengua latina (de lo cual ya se había quejado el mismo S. Jerónimo), sea por la flaqueza humana del intérprete, no siempre expresa toda la fuerza del texto originario; algunas veces usa palabras ambiguas y otras sigue lecciones erróneas, de ahí la necesidad de recurrir a los textos originarios y juzgar según los mismos.

También es necesario considerar la manera particular de hablar de cada autor sagrado. Pues aquellos autores próximamente quisieron ser entendidos por los de su misma tribu y por sus coetáneos; y de consiguiente, se sirvieron sólo de aquellas maneras de decir propias o figuradas, que estaban en uso y eran conocidas por aquella gente a quien hablaban o escribían. V. g. entre Moisés y Esdras, pasaron cerca de mil años, y durante ese largo tiempo muchas palabras cambiaron de significación, etc.

El modo de hablar de los autores sagrados, se conoce principalmente con la frecuente lectura de las Escrituras y con la confrontación de las antiguas versiones, y también con el diligente estudio de las Obras de los Padres. Al mismo fin presta buen servicio la ciencia etimológica.

S. Agustín recomienda mucho una continua lectura para adquirir familiaridad con la misma lengua de las Escrituras divinas, porque así uno puede llegar a penetrar las oscuridades que encierran, sirviéndose de los pasajes más claros para aclarar aquellos cuyo sentido estuviere como velado, y del testimonio de las verdades incontestables para establecer con certidumbre aquellas de las cuales se pudiera todavía tener alguna duda (Cf. *ibíd.* c. 9).

Es utilísima la lectura de los Padres, porque en sus obras se aclaran muchas frases y dicciones de la Escritura. Su manera de hablar sirve para conocer el significado no sólo de locuciones griegas y latinas, sino también hebraicas, porque por medio de las Escrituras muchos hebraísmos pasaron

a las lenguas griega y latina. De mayor provecho aún son los *Comentarios* de los Padres y de los antiguos intérpretes, porque ellos *data opera* explican el significado de muchos términos o vocablos. Pero como no todos pueden acudir a las fuentes indicadas, más fácil y prontamente se podrán conocer las varias significaciones de los vocablos con las *Concordancias* y los *Glosarios*.

R. II. Conocidos los varios significados de los vocablos, lo que el autor haya querido expresar con ellos, o cuál sea en un lugar determinado el sentido de las palabras, se debe desunir o definir de las circunstancias. En esto, ante todo, se ha de notar, que no se debe dejar la significación propia a no ser que lo requiera la necesidad.

No hay que apartarse del sentido propio de las palabras, a no ser que conste que la mente del que habla o escribe fué otra: v. g. si del sentido propio resultase algún absurdo, falsedad, etc.

Cuatro cosas principalmente sirven para definir el sentido de un vocablo: el argumento de la oración, la ocasión y el fin, el contexto y los lugares paralelos. El contexto gramatical y lógico ocupa el primer lugar.

*El argumento de la oración.* La cosa que el autor se propone tratar en todo el libro o en una mayor o menor parte de él. Del argumento v. g. de las Epístolas ad Rom. et ad Galat. se deduce claramente lo que el Apóstol entiende significar con las palabras *Ley y Obras de la Ley*, etc.

*Ocasión y fin.* Conocida la ocasión en la cual ciertas palabras fueron dichas (ex. g. Joan. VI, 53 sqq.; Matth. X, 5, etc.), o conocido el fin que el autor se ha propuesto (Hebr. I, 5, 7, etc.), fácilmente se entenderá si las palabras se han de tomar en sentido propio o figurado, qué extensión se les debe dar, en qué sentido entenderlas, etc.

*Contexto.* Los Padres ya habían considerado que el principal auxilio para definir el sentido de una palabra, es el contexto; es decir, la conexión o enlace que las palabras tienen ya entre sí, ya con las cosas que anteceden o siguen. S. Hilario. «Dictorum intelligentiam aut ex propositis aut ex consequentibus expectendam esse — *El sentido de lo dicho se ha de sacar o de lo que precede o de lo que sigue*».

*Lugares paralelos.* Para definir el sentido de las palabras, sirven los lugares paralelos; es decir, aquellos textos o pasajes, que distan entre sí, pero se aclaran mutuamente por tener las mismas palabras en el mismo contexto, o por tener la misma doctrina con otras palabras. Orígenes: «Facilius in Scriptura quod quaeritur agnoscitur, si ex pluribus locis, quae de eadem re scripta sunt, proferantur — *En la S. Escritura se llega a conocer más fácilmente lo que se busca, si de varios pasajes se revela lo que ha sido escrito de la misma cosa*».

R. III. Encontrado el sentido de una palabra, débesele determinar con mayor propiedad y exactitud por medio de la historia.

Para conocer con más exactitud el concepto del autor, se debe consultar la historia (tiempo, lugar, circunstancias, etc., en que el autor habló o escribió). Un concepto que es contrario a la historia, es erróneo; si no tiene por fundamento la historia, se considera dudoso; si un concepto es confirmado por la manera de hablar, por el

contexto y por la historia, puede y debe ser admitido por verdadero y genuino. Es necesario inquirir diligentemente quién escribió el libro, en qué tiempo; a quién fué destinado primero; cuál era el estado de las cosas cuando fué publicado, etc.

## 65. Reglas de la interpretación católica.

Regla I. Las Escrituras, dadas por Dios a los hombres, son sagradas, y por tanto se deben tratar como cosa santa. Nadie, pues, se acerque a ellas si no ha preparado debidamente su ánimo con la oración y el ejercicio de las virtudes; deben leerse con el mismo espíritu con que fueron escritas.

Los Sagrados Libros se nos dieron no para que ejercitemos nuestro ingenio en ellos, sino para que nos sean como «fuentes de salud, de cuyos eloquios el que tiene sed de justicia sea hartado, y de las cuales se saque la doctrina de la piedad», nos dice S. Atanasio. Y Orígenes: «Para entender las divinas Escrituras es sumamente necesaria la piadosa súplica». A la piadosa súplica se debe añadir la humildad, pues nos dicen los Proverbios: «Donde hay humildad, allí habrá sabiduría» (XI, 2).

R. II. Las Sagradas Escrituras como tienen por autor al mismo Dios, son verdaderas y de consiguiente no pueden encerrar nada de falso, erróneo y absurdo. De aquí resultan naturalmente tres importantísimos preceptos.

a) Toda interpretación que supone que el autor inspirado enseñó un error, debe rechazarse.

«No es lícito, dice S. Jerónimo (*in Nah.* 1, 8), decir que la Escritura miente». Lo mismo enseñan los otros Padres con S. Irineo «rectísimamente sabiendo que las Escrituras son perfectas, como que han sido dictadas por Dios y su Espíritu» (*c. haer.* II, 28). En las Escrituras, dice S. Agustín, si algo apareciere absurdo, no es lícito decir: el autor de este libro no respetó la verdad, sino: o el códice es incorrecto, o el intérprete ha errado, o tú no entiendes (*Contra Faust.* II, 2).

Esta regla comprende solamente aquellas cosas, que los Sagrados autores presentan como *suyas*; porque las cosas que refieren como dichas por otros, no se deben tener por verdades divinas a no ser que las personas que se introducen a hablar, ellas mismas gocen de autoridad divina; las demás cosas, por ser meramente humanas, pueden ser verdaderas o erróneas <sup>1</sup>.

«En los Evangelios, dice S. Agustín, aunque sea verdadero absolutamente que ha sido dicho lo que se refiere como dicho, sin embargo, no todo lo que ha sido dicho es tenido por verdadero, pues la veraz Escritura del Evangelio atestigüa haber sido dichas por los Judíos muchas cosas falsas

<sup>1</sup> Aquí se trata solamente de aquellas frases que el autor inspirado indica claramente que fueron dichas por otros.

e impías» (*ad Oros. c. Priscill. 9*). En efecto, de la inspiración del libro no se sigue sino que aquellas palabras han sido dichas por la persona indicada en aquella ocasión; de la verdad de aquellas palabras se ha de juzgar según la autoridad de las personas que hablan u otras razones, que se han de pesar exactamente y con cuidado en cada texto o pasaje; porque no se puede tener un criterio general, con el cual del mismo modo se puedan discernir juzgando todas las cosas. Para la mayoría de los casos podrán servir las siguientes reglas:

1. Las palabras que el autor inspirado atribuye al mismo Dios que habla, o a un ángel, o a un hombre que habla en nombre de Dios, se deben tener por divinas. 2. Lo mismo vale de las palabras que aunque proferidas por un simple hombre, más tarde son alabadas como divinas por otro autor inspirado (I. Cor. III, 19; Galat. IV, 30, etc.) o fueron recibidas como divinas por la Iglesia (*Magnificat* y otras semejantes). 3. Lo mismo vale de las palabras dichas por personas que, siendo infalibles cuando enseñaban, no pudieron enseñar el error. (Los Sermones de los Apóstoles en los Hechos), o que el autor sagrado indicó como personas inspiradas (Cf. Luc. 1, 42, 67; II, 25; 2 Mach. VII, 21). 4. Donde falten estas notas, por lo común quedamos dudosos, a no ser que se alcance definir algo mediante las reglas retóricas.

b) Ninguna contradicción se puede admitir en las Escrituras; de allí resulta que debe rechazarse toda interpretación que supone al autor inspirado en contradicción consigo mismo o con otro autor inspirado.

En la sustancia el texto actual de las Escrituras no tiene verdaderas contradicciones (*antiphonias*), sino sólo aparentes (*antiphantias*). Para descubrirlas y explicarlas servirá lo siguiente: 1. *En las cosas de fe y costumbres* repárese que las mismas palabras no se usan siempre en el mismo sentido: una cosa v. g. son *obras* en Santiago (II, 24) y otra en S. Pablo (Rom. III, 28); una cosa son *hermanos* en S. Mateo (XII, 46, etc.) y otra comúnmente en los otros lugares: *primogénito* no es siempre aquel después del cual han nacido otros, sino simplemente aquel antes del cual no nació otro, etc. 2. En las *cosas históricas* obsérvese si el autor mismo narra la cosa, o si la refiere como narrada por otro (1 Reg. XXXI, 9 et 2 Reg. I, 6 sq.)<sup>1</sup>; si los varios autores siguen la misma cronología, si hablan del mismo hecho, o de otro semejante; si por ciertos motivos uno quiso o debió referir la cosa más circunstanciadamente que el otro, etc. 3. *En los lugares proféticos* se debe atender si los profetas hablaron por inspiración divina o no (Cf. 2 Reg. VII, 3-17), si consideraron la misma persona o cosa en las mismas circunstancias (v. g. al Mesías, padeciendo, reinando gloriosamente, al pueblo de Israel debiendo ser castigado por sus culpas, o debiendo ser salvado después de la penitencia, etc.); si han hablado en sentido propio o metafórico, si de un solo acontecimiento o de varios, etc.

c) Ninguna contradicción débese admitir entre las Sagradas Escrituras y las ciencias profanas. Guárdese bien el intérprete de ocasionar con su explicación tales contradicciones y recuerde los preceptos de S. Agustín: «Nada se ha de afirmar temerariamente.

<sup>1</sup> De las *citas implícitas* se tratará en la Introducción al Pentateuco.

sino que todo se ha de tratar cauta y modestamente» ni «se ha de asegurar como conocido lo que es desconocido» (In Genes.)<sup>1</sup>.

Con respecto, v. g. a los Libros históricos de la Sagrada Escritura, nótese que no fueron dados para enseñarnos la historia y la cronología, y de consiguiente no deben tomarse como Tratados de historia y cronología. Conviene reparar cuál fué la intención y la mente del escritor, etc. Relativamente a las ciencias naturales, los Sagrados Libros no han de considerarse como compendios o tratados de ciencias. Los hagiógrafos hablando de las cosas naturales, no usan una manera de decir científica, sino popular, o usan maneras poéticas en las cuales no hay que buscar la propiedad científica. Luego no debemos extrañarnos cuando leemos que Josué *hizo parar el sol* (Jos. X, 12); y cuando Salomón dice que *el sol se levanta y pone y que vuelve a su lugar* (Eccle. I, 5), etc.

«Ningún libro inspirado es un libro científico. No que la Biblia no pueda contener y no contenga de hecho afirmaciones de orden científico: sino que la Escritura no podría ser *ex professo* y ante todo» un manual de física o de geología sin dejar de ser, *ex professo* y ante todo, un escrito religioso, una obra inspirada. Conclusión: la Biblia no está ni debajo, ni al lado, está arriba de la ciencia. Como su fin y su razón de ser no es la ciencia, ella podrá hablar el lenguaje común, sin pretensiones científicas, describir los fenómenos como se presentan ante los sentidos sea cual fuere su naturaleza íntima, y conservar a través de los siglos, a pesar del progreso incesante de todos los conocimientos, una verdad inmutable». R. F. Prat.

R. III. Los Sagrados Libros fueron entregados a la Iglesia para que los custodiara y explicara. Por este motivo el intérprete en sus exposiciones debe tener siempre a la vista lo que la Iglesia determinó sobre la interpretación de los Sagrados Libros.

En la explicación de las Sagradas Escrituras, como en todo lo que se refiere a la fe, el juicio supremo compete al infalible magisterio de la Iglesia, ni puede admitirse explicación alguna que no concuerde con la auténtica interpretación del magisterio eclesiástico, o con la tradición apostólica. A este respecto establece el Concilio Tridentino: «Que ninguno fiado en su propia sabiduría, se atreva a interpretar la misma Sagrada Escritura en cosas pertenecientes a la fe y a las costumbres, que miran a la propagación de la doctrina cristiana, violentando la Sagrada Escritura para apoyar sus dictámenes, contra el sentido que le ha dado y da la santa Madre Iglesia, a la que privativamente toca determinar el verdadero sentido, y la interpretación de las sagradas Letras; ni tampoco contra el unánime consentimiento de los Santos Padres, etc. (Sess. IV de edit. et usu ss. Libr.). Confirmando este Decreto, el Concilio Vaticano, dice: «Mas porque aquellas cosas, que el santo Concilio de Trento decretó saludablemente en orden a la interpretación de la di-

<sup>1</sup> Dice Sto. Tomás de Aquino: «Respecto a las máximas enseñadas comúnmente por los filósofos, que no están reñidas con nuestras creencias, yo creo que lo más seguro es evitar así el afirmarlas cuales artículos de fe, como el rechazarlas cuales contrarias a las Sagradas Letras, a fin de no ofrecer a los hombres de ciencia, ocasión de despreciar nuestros dogmas» *Opus. X.*

vina Escritura para reprimir la petulancia de algunos ingenios, son malamente interpretadas por algunos, Nos, renovando el mismo decreto, declaramos ser su mente que en las cosas de fe y de costumbres, perteneciente a la edificación de la doctrina cristiana se debe tener por verdadero sentido de la Sagrada Escritura aquel que cree y enseña la santa Madre Iglesia, a la que toca el juzgar del verdadero sentido y de la interpretación de la Sagrada Escritura, por lo que a ninguno es permitido interpretarlas contra este sentido o contra el unánime consentimiento de los Padres. (*Const. Dogmat. sobre la Fe Cat. cap. 2*).

### 66. Preceptos que manan de los Decretos de la Iglesia.

De los Decretos de la Iglesia naturalmente manan estos preceptos:

a) El intérprete debe abrazar y defender el sentido de un texto o pasaje ya explícita ya implícitamente declarado auténticamente por la Iglesia.

b) Es necesario que se abrace y retenga el sentido de un texto o pasaje perteneciente a las cosas de la fe y de las costumbres, si es enseñado por el unánime consentimiento de los Padres.

El intérprete debe abrazar el testimonio unánime de los Padres porque y en cuanto son testigos de la fe apostólica y de consiguiente en cuanto tratan de cosas pertenecientes a la fe y a las costumbres. Nada obsta que en las cosas históricas, físicas y otras semejantes que no atañen a la fe y a la regla de las costumbres, se dejen de lado las opiniones de los Padres.

La unanimidad, que los Concilios piden, no es unanimidad física, sino moral, que existe, *a)* cuando los principales Padres de las varias iglesias de una determinada época en la cual se discutió sobre un dogma, exponen unánimemente un texto de ese dogma; y *b)* cuando los comentaristas de varias épocas en un texto encuentran un determinado dogma.

c) Con todo, el magisterio de la Iglesia no sólo habla con las definiciones, sino también enseña la verdadera doctrina con la praxis cotidiana y la continua predicación. De aquí se deduce que hay que abstenerse de toda explicación que de alguna manera es contraria a alguna doctrina propuesta por la Iglesia; y conviene que el intérprete atendiendo siempre al fin de la Iglesia, exponga y explique todas las cosas según la analogía de la fe, y esté muy preparado en su ánimo a abrazar y defender aquellas interpretaciones que la Iglesia ha propuesto.

Además de los dogmas definidos, hay otras muchas doctrinas que fueron admitidas como ciertas y verdaderas por todos los fieles de todos los tiempos, de tal manera que el intérprete católico con sus interpretaciones no puede violarlas sin temeridad.



## CAPITULO VI

## Calendario, Pesas, Monedas y Medidas de los Hebreos

## 67. División del tiempo entre los Hebreos.

**El día y la noche.**

El día para los Hebreos duraba desde una puesta del sol hasta la otra (Lev. XXIII, 32). El día propiamente dicho se dividía en tres partes: mañana, tarde y mediodía; y hasta en seis: 1. aurora; 2. la salida del sol o mañana; 3. el calor del día, que empieza a sentirse a las nueve de la mañana; 4. mediodía; 5. el aire o fresco del día, poco antes de la puesta del sol (Gen. III, 8); 6. la tarde, que comenzaba a la puesta del sol y terminaba cuando la tierra quedaba sumida en la obscuridad.

La palabra hora, *sciaghná*, aparece por primera vez en Daniel (III, 6; IV, 19, 33; V, 5) y parece designar más bien un corto espacio de tiempo, que una hora verdadera; igualmente *ὥρα hora*, en el N. T. (Matth. VIII, 13; Luc. XII, 39) no debe tomarse al pie de la letra.

Los Hebreos en la época de N. Señor dividían el día natural en doce horas (Joan. XI, 9), divididas en cuatro partes, de tres horas cada parte; dichas partes llevaban los nombres de *prima*, *tercia*, *sexta* y *nona*; comenzaban: la *prima* a la salida del sol, la *tercia* a eso de las nueve de la mañana, la *sexta* a mediodía y la *nona* a eso de las tres de la tarde.

Antes de la cautividad, los Hebreos dividían la noche en tres vigili-  
as, después de la cautividad, en la época de N. Señor, la dividían en cuatro vigi-  
lias, de unas tres horas cada una. La primera, que comenzaba a la puesta  
del sol, duraba hasta las nueve de la noche (Marc. XI, 11; Joan. XX, 19); la se-  
gunda, llamada media noche (Matth. XXV, 6; Marc. XIII, 35) duraba hasta  
la mitad de la noche; la tercera que llevaba el nombre de *canto del gallo*  
(Marc. XIII, 35) terminaba a las tres de la madrugada; la cuarta terminaba  
al amanecer (Joan. XVIII, 28).

**La semana.**

Los Hebreos dividían el tiempo en períodos de siete días o *semanas*. El séptimo día estaba consagrado al Señor, en memoria del descanso de la creación, y de ahí le venía su nombre de sábado o reposo (Gen. XXIX, 27-28; II, 2; Ex. XX, 11). La semana entera llevaba el nombre de *sábado* (Lucas, XVIII, 12). Los días no tenían nombres particulares; se les designaba por primero, segundo, etc., del *sábado* o de la semana y correspondían a nuestro domingo, lunes, etc. *Una sabbati* o *sabbatorum* (Marc. XVI, 2; Luc. XXIV, 1; Joan. XX, 1) es lo mismo que *prima* (dies) *sabbati*, o primer día de la semana, porque en hebreo no había más que una palabra para decir uno y primero. El sexto día se llamaba también *Vispera* entre los Judíos de Palestina, y *preparación* entre los Judíos helenos, porque durante ese día se preparaba lo necesario para el Sábado, que era el séptimo día, el de descanso, el día del Señor.

**Los meses.**

Entre los Hebreos el mes empezaba con la luna nueva y duraba hasta el fin de ésta. Había de consiguiente meses de veinte y nueve días y meses

de treinta. Cada tres años para poner de acuerdo el año lunar, que tiene once días de menos, con el año solar, añadían a los doce meses otro mes, que no se menciona jamás en la Biblia; le daban el nombre de *Ve-adar*, o *Adar* adicional y era de veintinueve días.

Durante la cautividad de Babilonia, los Hebreos adoptaron los nombres caldeos de los meses. Esta es su enumeración:

1. *Nisán*, de 30 días entre Marzo y Abril.
2. *Ijar*, de 29 días entre Abril y Mayo.
3. *Siván*, de 30 días entre Mayo y Junio.
4. *Tammuz*, de 29 días entre Junio y Julio.
5. *Ab*, de 30 días entre Julio y Agosto.
6. *Elul*, de 29 días entre Agosto y Septiembre.
7. *Tisri* o *Ethanim*, de 30 días entre Septiembre y Octubre.
8. *Bul* o *Marqueschván*, de 29 días entre Octubre y Noviembre.
9. *Casleu*, de 30 días entre Noviembre y Diciembre.
10. *Tebeth*, de 29 días entre Diciembre y Enero.
11. *Sabath*, de 30 días entre Enero y Febrero.
12. *Adar*, de 29 días entre Febrero y Marzo.

### El año religioso y el año civil.

Los Hebreos hacían una distinción entre el año religioso y el civil. El año religioso empezaba en el mes de Nisán. El año civil comenzaba en el mes de Tisri, entre Septiembre y Octubre. Después del cautiverio, este año civil ofreció la ventaja de concertar con la era de los Seléucidas, que comenzaba en Octubre. En el Antiguo Testamento no se menciona expresamente más que el año religioso, cuyo primer mes era el de Nisán y el segundo mes Ziv o Ijár (Ex. XII, 2; Num. XI, 1; Lev. XXIII, 34; XXV, 9; Num. IX, 41; 4 Reg. XXV, 3; Jer. XXXIX, 2; Esth. III, 7; 1 Mach. IV, 52; X, 21).

## 68. Pesos, monedas y medidas de los Hebreos.

### Pesos.

Entre los Hebreos la unidad de peso era el *siclo*, *siclus* (*scéchel* = peso). El siclo se dividía en *béchang* o medio siclo; y el *béchang*, en *gherá*, grano (Vulgata: *óbolo*); diez *gherá* formaban un *béchang*, y dos *béchang* un siclo.

La Escritura menciona también la *mina*, cuyo valor era probablemente de 50 siclos; 60 minas formaban un talento.

El talento era peso y además moneda; pesaba más de 54 kilos, según unos; según otros, 42.

La *libra* era moneda y peso; pesaba 326 gramos. Primitivamente estaba representada por un pedazo de cobre llamado *as*, de donde se originó la moneda del mismo nombre.

Las pesas fueron en un principio piedras, *avanim*. Para evitar el fraude y las disputas, Moisés mandó depositar en el tabernáculo algunas piedras que servían de modelos y que se llamaban *pesas del santuario*.

### Monedas.

Los Hebreos no conocieron la moneda hasta la época de los Macabeos. La compra y venta se hacía en especies en su mayor parte, es decir se daba un objeto por otro. Se servían de los metales preciosos, mas no acu-

ñados, sino en barras o fragmentos de determinado peso; si pesaban un talento, un siclo, etc., se les daba el nombre de talento, siclo, etc., de tal suerte que el sistema monetario correspondía al de las pesas de una manera exacta.

El Génesis (XXXIII, 19), Josué (XXIV, 32) y Job (XLII, 11) mencionan una moneda particular llamada *gesitjáh*, que la Vulgata traduce por cordero u oveja; ignórase cuál era su peso y su valor por lo tanto.

Después del cautiverio los Judíos contaban por *daricos*, célebres monedas persas, de oro puro. El nombre hebreo de esas monedas era *darkmón* y *adarkmón*, que la Vulgata traduce por *solidus*, *drachma* (1 Esdr. II, 69; VIII, 27; 2 Esdr. VII, 70, 71, etc.). Paucton cree que el *Darico* equivalía a 25 pesetas.

El año 140 antes de J. C. Antíoco VII, rey de Siria, reconoció a Simón Macabeo el derecho de acuñar moneda (1 Mach. XV, 6). De Simón Macabeo y de varios príncipes que gobernaron la Judea después de él, poseemos siclos de plata y de bronce.

El peso medio del siclo es de 14 gr. 2; el del medio siclo es 7 gr. 1.

Las últimas monedas Judías son las del rey Agripa y las de Barcoqueba. Después de la destrucción de Jerusalén, los Romanos acuñaron monedas que llevaban en el reverso una mujer sentada bajo una palmera y que representaba la Judea.

### Monedas mencionadas en el Nuevo Testamento.

En la época de N. Señor las monedas de que se servían en Palestina eran casi todas griegas y romanas. El N. T. menciona una moneda judía, cinco griegas y cuatro romanas.

I. *Moneda judía*. *Argentens*, o moneda de plata (Matth. XXVI, 15; XXVII, 3), designa el siclo.

II. *Monedas griegas*. Todas son de plata. 1º La *dracma* (Luc. XV, 8, 9), moneda de plata que equivalía al denario romano (de 87 a 92 centésimos). 2º El *didracma* (Matth. XVII, 23) valía dos dracmas o medio siclo, o medio estatero. 3º El *estatero* (Matth. XVII, 26), que también se llamaba *tetra-dracma*, porque valía cuatro dracmas áticos, y era el equivalente del siclo. Si el estatero de S. Mateo corresponde exactamente al siclo hebreo, valía 2 pesetas y 83 céntimos; pero si se trata del estatero común de los Griegos, valía 3 pesetas y 83 céntimos; el estatero de oro de los Griegos valía 19 pesetas y 17 céntimos. 4º La *mina* (Luc. XIX, 13), que entre los Griegos valía cien dracmas. 5º El *talento* (Matth. XVIII, 24; XXV, 15; Apoc. XVI, 21), era de oro o de plata. Su peso y valor variaban mucho según las épocas y lugares. Parece que en Palestina valía unas 10.440 pesetas.

III. *Monedas romanas*. 1º El *denario*, *denarius*, moneda de plata. Su peso era el mismo que el de la dracma o cuarta parte de un siclo. En la época de N. Señor el denario valía unos 0,78 centésimos. Esta moneda era el tributo que cada judío tenía que pagar a los Romanos, y que S. Mateo llama *numisma census* = moneda del tributo (XXII, 19; Marc. XII, 15; Luc. XX, 24). 2º El *assarius* (grieg. *assáron*), moneda de cobre que valía de 6 a 7 céntimos. La Vulgata traduce *assáron* por *as* (Matth. X, 29) y dos *assarii* por *dipondium* = dos cuartos (Luc. XII, 6). 3º El *cuadrante*, *quadrans* (Matth. V, 26; Marc. XII, 42), era la cuarta parte de un *as*, en cobre, y valía algo menos de dos céntimos. 4º El *minutum* (grieg. leptón, Luc. XII, 59; XXI, 2; Marc. XII, 42), moneda de cobre, era la mitad del cuadrante, según dice S. Marcos, XII, 42, la octava parte de un *as*, un céntimo escaso.

### Medidas de longitud y de superficie.

Entre las medidas de longitud en el Antiguo Testamento, se encuentra 1º El codo, *ammáh*, equivalente a la longitud del antebrazo, del codo a la punta del dedo anular, o sea 0 m. 525 milím. 2º El codo se dividía en dos palmos, *zéred* (Set. *spithamé*) palabra que significa la palma de la mano y equivalía a la distancia que media entre el pulgar y el meñique extendidos (Ezech. XXVIII, 16; XXXIX, 19; 1 Sam. o 1 Reg. XVII, 4; Ezcch. XLIII, 13) <sup>1</sup>. 3º El *zéred* se subdividía en tres *téfah* o *tófah* = palmus, pequeño palmo, medida del ancho de la mano o de cuatro dedos, según lo traduce algunas veces la Vulgata (Ezech. XXV, 25; XXXVII, 12; 3 Reg. VII, 26; 2 Paral. IV, 5; Cf. Jer. LII, 21; Ezech. XL, 5, 43; XLIII, 13). A veces se usa la palabra *téfah* para designar metafóricamente algo muy corto. 4º El dedo o pulgar, *ezbanghn*, era la cuarta parte del *téfah* y equivalía al espesor del dedo; pero en el texto hebreo una sola vez esta palabra indica medida (Jer. LII, 21) y aun ahí se trata de cuatro dedos, es decir de un *téfah*. 5º En el libro de los Jueces (III, 16), se menciona una medida, *gómed*, que la Vulgata traduce por *palma manus* = palma de la mano; las versiones orientales por *vava*; muchos eruditos opinan que era igual en longitud al *codo*. Ezequiel habla de una medida particular para medir los edificios, mayor que las anteriores, *cané*, *calamus mensurae* = caña de medir; generalmente se cree que media 6 codos, es decir m. 3,15 (Ezech. XL, 5-8; XLI, 8 sq.; XLII, 16-19. Cf. Ap. XXI, 15). 7º El vocablo *zémed*, traducido en la Vulgata por *Jugerum*, se encuentra en dos pasajes (1 Reg. XIV, 14; e Is. V, 10) como medida agraria y designa la extensión de un campo que dos bueyes pueden arar en un día.

Las medidas especiales que el Nuevo Testamento menciona son: una medida propia de los Hebreos, el *camino del sábado*, y dos medidas, griega una y romana otra, el *estadio* y la *milla*. 1º Llamábase *camino del sábado* (Act. I, 12) o la distancia que se podía recorrer sin faltar a la ley del descanso prescrito por Moisés para aquel día. Según los rabinos dicha distancia era de dos mil pasos, unos 1392 metros. 2º El *estadio* (Luc. XXIV, 13; Joan. VI, 19; Apoc. XXI, 16. Véase 2 Mach. XI, 5; XII, 10, 29), equivalía a 600 pies griegos ó 625 pies romanos, esto es a unos 185 metros. Ocho estadios formaban una milla. 3º La *milla* (Matth. V, 41), llamada así porque equivalía a la distancia de mil pasos, o poco más de 1480 metros, era medida de origen romano.

### Medidas de capacidad.

Las medidas de capacidad eran las mismas para los sólidos que para los líquidos, pero la unidad de medida para los primeros se llamaba *efáh*, y para los segundos *bath*, mas su capacidad era la misma. 1º La palabra

<sup>1</sup> La Vulgata ha traducido siempre con *palmus* la palabra *zéred*, sin hacer explícita distinción entre esta medida y el *téfah*, o pequeño palmo, e interpretó la palabra *téfah* por *spithamé* o grande palmo, que media doce dedos (Vitruvio, III, 1). Para evitar confusión, la Vulgata tradujo por cuatro dedos el pequeño palmo, *téfah*. Ezech. XXV, 25; XXXVII, 12, y también por *tres unciae*, las cuales equivalen a cuatro dedos, 3 Reg. VII, 26; sin embargo en los otros pasajes usó la palabra *palmus*, y allí hay que dar a esta palabra el valor de pequeño palmo.

*efáh* significa «medida». La Vulgata la traduce unas veces por *ephi* (Ex. XVI, 36; Lev. V, 11; Ez. XLV, 10, 11, etc.), otras por *modius* = modio (Deut. XXV, 14; Is. V, 10, etc.); otras por *amphora* (Zac. V, 6-10); otras por *mensura* = medida (Prov. XX, 10; Amos, VIII, 5; Mich. VI, 10). La capacidad del modio en nuestro sistema, es de litros 38,88. 2º También la palabra *bad* o *bath* significa probablemente «medida»; era de la misma capacidad que el *efáh* y servía para medir los líquidos. La Vulgata traduce *bad* por *batus* = *bato* (3 Reg. VII, 26, 38; 1 Esdr. VII, 22; Ezech. XLV, 10, 11, 14); por *laguncula* (frasco pequeño) (Is. V, 10); por *cadus* = cado, tinaja (en el Evangelio de S. Lucas XVI, 6, - Grieg. *bátous*); por *metreta* = metreta (2 Paral. II, 10; IV, 5). La palabra *metreta* designa el ánfora ática, es decir la medida griega que corresponde exactamente a la capacidad del *bato*, y se halla mencionada en S. Juan, II, 6. El ánfora de Daniel, XIV, 2, es lo mismo que el *metreta* o *bato*<sup>1</sup>. 3º Diez *efáh* hacían un *homér* o *comér*, que más tarde se llamó *cor* = coro. *Homér* o *comér* significa *montón* (Ex. VIII, 14); y *cor*, *vasija redonda*. La Vulgata traduce siempre *cor* por *corus* = coro (3 Reg. IV, 32; V, 11; 2 Par. II, 10; XXVII, 5; Ez. XLV, 14) y de ordinario traduce *homér* por *corus* (Num. XI, 32; Ez. XLIV, 11-14; Os. III, 2); pero en dos pasajes da el equivalente en medidas romanas: *triginta modii* = treinta modios (Lev. XXVII, 16 e Is. V, 10). 4º El *medio homér* valía cinco *efáh* y tenía el nombre particular de *lédeh*, Vulg. *Corus dimidius*. Se le nombra una sola vez en toda la Biblia (Os. III, 2). 5º El *efáh* se subdividía en varias medidas menores. La primera de ellas era el *seáh*, que era la tercera parte del *efáh* (Gen. XV, III, 6; Sam. I Reg. XXV, 18; 3 Reg. XVIII, 32; 4 Reg. VII, 1, 16, 18; Is. XXVII, 8) El *seáh*, es recordado dos veces en los Evangelios (Matth. XIII, 33; Luc. XIII, 21), bajo la forma grieg. *saton*, que la Vulgata traduce de ordinario *satum*, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, menos en III Reg. XVIII, 32 (*aratiúncula* = pequeño surco); IV Reg. VII, 1, 16, 18 (modius = modio) e Is. XXVII, 8 (mensura = medida). 6º El *hin* de origen egipcio<sup>2</sup>, era la mitad del *seáh*, la sexta parte del *efáh* o del *bato*. 7º El *gomor*, *ghómor* (Vulg. *gomor*, era la décima parte del *efáh* (Ex. XVI, 36); de ahí el nombre de *ghnissaron* o décimo. En la Vulgata *decima pars*, *decima*, que a menudo en el Pentateuco (Ez. XXIX, 40; Lev. XIV, 10, 21, etc.) designa medida, la cual contenía la ración cotidiana de maná para cada israelita en el desierto (Exod. XVI, 16). Los rabinos dicen que contenía 45 huevos y medio. 8º El *cav*, *cabus*, «pequeño vaso, copa» era la tercera parte del *hin*, la sexta parte del *seáh*, la décima octava parte del *efáh*; sólo se menciona en 4 Reg. VI, 25. 9º Finalmente el *log*, era la 72ª parte del *efáh*, la 12ª del *hin*; sólo se menciona en Lev. XIV, 10 sig. S. Jerónimo traduce dicha palabra por *sextarius*. 10º En el cap. XIV, 2, de Daniel, que sólo existe en griego, se hace mención de una medida persa llamada *artaba* (fanega) que equivalía a 51 litros 76. 11º En el Apocalipsis, VI, 6, se menciona una medida griega, el *choenix*, que se consideraba como equivalente a la cantidad de alimento cotidiano de un hombre sobrio. El *choenix* equivalía a 1 litro y 79 mililitros. La Vulgata lo traduce por *bilibris* = dos libras.

<sup>1</sup> El *amphora* de la Vulgata, I Reg. I, 24, es la palabra que usa para traducir *nével jain*, un odre de vino, que se lee en el texto hebreo; Luc. XXII, 10; *amphora* corresponde a *kerámion*, vasija de arcilla, *vas fictile*, *urceus*, o *lagena*, como traduce nuestra versión latina en S. Marcos, XIV, 13.

<sup>2</sup> La Vulgata usa la palabra *hin*, menos en Lev. XIX, 30, donde la ha traducido por *sextarius*, por ser la sexta parte del *efáh*.

## CAPITULO VII

## De la Inspiración divina de la Sagrada Escritura

## 69. Inspiración de la Sagrada Escritura: noción.

La Inspiración es la acción que el Espíritu Santo ha ejercido sobre los escritores sagrados para moverlos a escribir, con su concurso especial y bajo su influencia divina, las verdades que El quiso por este medio manifestar a los hombres; por esta acción Dios es el autor principal de los Libros Santos, pero con la cooperación de colaboradores humanos, sus órganos inteligentes y libres y autores secundarios de la Escritura; y el contenido de estos Libros es todo entero la palabra de Dios escrita (V. n. 77).

## 70. Significación del nombre «inspiración».

La palabra *inspiración* es de origen bíblico. La Vulgata la usa en dos pasajes del Nuevo Testamento, aunque el Texto griego la use una sola vez. Según S. Pedro (2 Petr. I, 21), los hombres de Dios, los profetas del Antiguo Testamento, han hablado bajo la inspiración del Espíritu Santo: *Siendo inspirados del Espíritu Santo*. San Pablo ha afirmado expresamente que toda la Escritura es divinamente inspirada: *Toda Escritura inspirada de Dios* (2 Tim. III, 16). La palabra *theópneustos*, usada por el Apóstol, significa etimológicamente y a la letra: *Por Dios inspirado*.

Los autores griegos han designado con ese vocablo un influjo divino ejercido sobre el hombre, una virtud secreta y activa, que pasa de Dios al hombre, y que obra por medio de él. San Pablo quiso con ese término señalar una acción divina sobre los escritores sagrados para determinarlos, o moverlos a escribir. La expresión latina *divinitus inspirata* (divinamente inspirada) encierra la imagen de una determinación comunicada como por un soplo, una inspiración.

La palabra bíblica *inspiración* ha sido usada raramente durante los tres primeros siglos de nuestra Era. Más tarde fué usada frecuentemente, y designa corrientemente en el lenguaje teológico la acción de Dios en la composición de los Libros Sagrados.

### 71. Existencia de la inspiración.

Es un trabajo «no menos importante que difícil, dice León XIII (*Enc. Providentissimus Deus*), establecer sólidamente la autoridad completa de los Libros Santos». Esta autoridad infalible, que resulta del origen divino de los mismos Libros, no podrá ser asegurada en su plenitud y universalidad, sino por la enseñanza viva e infalible de la Iglesia. Y ésta, que por sí misma presenta un motivo perpetuo de credibilidad y una prueba irrefutable de su misión divina, afirma que la Escritura es de Dios.

No probaremos la inspiración divina de la Escritura por su contenido, los milagros y las profecías que ella refiere, ni por su evidente superioridad sobre todos los libros de religión y de filosofía; ni por la impresión de viva admiración o de dulce consolación que su lectura puede producir en las almas. El contenido de la Biblia, sus caracteres divinos, sus efectos sobrenaturales no demuestran, de una manera perfecta y universal, su origen divino. La acción inspiradora del Espíritu Santo sobre los escritores sagrados, siendo un hecho psicológico de orden sobrenatural, no podrá ser atestiguado con certidumbre absoluta sino por un testimonio divino. Y el testimonio divino de la inspiración de la Escritura no resulta de revelaciones privadas, ni de efectos sobrenaturales subjetivos; débese hallar en el tesoro público de la revelación divina, confiado a la Iglesia por Jesucristo y sus Apóstoles, conservado por medio de la tradición católica y promulgado por el magisterio infalible de la autoridad doctrinal de la misma Iglesia.

### 72. Argumentos sacados de la Escritura misma en favor de la inspiración de los Libros Santos.

Los libros del Nuevo Testamento, considerados como documentos históricos, atestiguan la misión sobrenatural de Jesucristo y de sus Apóstoles, y reproducen al mismo tiempo el testimonio que Jesucristo y sus Apóstoles, como representantes de Dios, han rendido al origen divino y a la inspiración de los libros del Antiguo Testamento. Así considerado, el testimonio de Jesucristo y de los Apóstoles es un testimonio divino del hecho interior y sobrenatural de la inspiración de los escritores sagrados de la Antigua Alianza.

1º Para probar la divinidad de su misión y de su filiación divina, Nuestro Señor en sus discursos apelaba constantemente al testimonio de Dios, no solamente al de las obras y milagros que su Padre obraba como garantía de su misión, sino que también apelaba

al testimonio que estaba contenido en los Libros del Antiguo Testamento; es decir, a las profecías mesiánicas que se referían a El, y que ya habían sido cumplidas, o debían cumplirse en su persona o en su Iglesia (Luc. XVIII, 31; Mat. XXIV, 15, 24, 26, 27; XXVI, 31, 54; Luc. IV, 21; XXIV, 26, 27; Joan. XIII, 18).

Este testimonio del Padre, superior al testimonio de Juan Bautista se halla en las Escrituras, que Jesús invita a los Judíos a escudriñar (Joan. V, 36, 39), cuyo contenido debía realizarse a la letra y hasta la última tilde (Mat. V, 18) y cuya verdad no podía ser eludida (Joan. X, 35). Nuestro Señor reconocía en la Ley y los Profetas, que El cita y a los cuales remite los Judíos, una autoridad irrefragable e infalible, que fluye de eso que la Escritura Santa de los Judíos es la palabra de Dios escrita. Sus discípulos y sus adversarios tenían la misma creencia. Ahora bien, nosotros sabemos por Josefo Flavio, que los Judíos atribuían a sus Libros Sagrados un valor divino por razón de la inspiración con la que sus autores, apellidados profetas, habían sido favorecidos. El testimonio de Jesús es explícito en favor de la inspiración del Salmo CIX, pues El atestigua que David ha llamado al Mesías su Señor, en espíritu (Matth. XXII, 43), en el Espíritu Santo (Marc. XII, 36). El verbo usado por Jesús, de tiempo presente, muestra que El citaba el Salmo tal como se leía entonces en la Biblia hebrea, y no una palabra pronunciada en otro tiempo por David.

2º Los Apóstoles han repetido y completado la doctrina de su Maestro sobre la inspiración de la Escritura Santa. A ejemplo de Jesús, citaron el antiguo Testamento, y sus citas han sido tomadas indistintamente de casi todos los Libros Sagrados, a los cuales daban una autoridad igual y decisiva. Los Libros citados son designados las más de las veces con las expresiones: *la escritura* (Marc. XII, 10; Joan. XIII, 18; XIX, 24, 36, 37; Rom. IX, 17; X, 11; XI, 2; Gal. III, 8; 1 Tim. V, 18; Jac. II, 8, 23; IV, 5); *las escrituras* (Matth. X, 42), que significan la Escritura por excelencia, la que difiere de todo escrito profano, porque ella tiene por autor a Dios.

Las Escrituras de los Judíos son santas (Rom. I, 1) por razón de su origen. Otras citas van precedidas de las fórmulas: *Gégraptai* = está escrito (Matth. II, 5; IV, 4; Marc. I, 2; VII, 6; Luc. II, 23; III, 4); *cathós gégraptai* = como está escrito (Rom. L, 17; 1 Cor. I, 31); *gégraptai gar* = porque está escrito (Gal. III, 10; IV, 22, 27); *ésti gegrammenon* = está escrito (Joan. II, 17; VI, 31, 45; XII, 14) que son sinónimos de *palabra de Dios escrita*.



Cuando los nombres de los escritores sagrados son recordados, sus palabras son dadas expresamente como palabras divinas, porque los mismos escritores no son sino los *órganos o los instrumentos del Espíritu Santo*. Así, al decir de S. Pedro (Act. I, 35), el Espíritu Santo ha predicho la suerte de Judas por boca de David. Cuando rezan por S. Pedro y S. Juan, los cristianos de Jerusalén recuerdan a Dios que el Espíritu Santo ha hablado por boca de David, padre de ellos y siervo de Dios (Act. IV, 25). San Pablo (Act. XXVIII, 25-26) afirma que el Espíritu Santo ha hablado por el profeta Isaías (Is. VI, 9). Del mismo pasaje del Salmo XCIV, 8, San Pablo dice que es una palabra del Espíritu Santo (Hebr. III, 7), y que ha sido dicha por David (Hebr. IV, 7). Un versículo de Jeremías (XXXI, 33) es referido como palabra del Espíritu Santo (Hebr. X, 15-18). Estas citas de la Escritura, la manera de presentarlas, la autoridad decisiva que se les atribuye, claramente demuestran que los Apóstoles tenían el Antiguo Testamento por *palabra de Dios* escrita por intermedio de los autores sagrados.

Los dos Apóstoles San Pedro y San Pablo, han enseñado expresamente la inspiración de los escritores sagrados del Antiguo Testamento en dos pasajes de sus Epístolas que son clásicos.

San Pedro (2 Petr. I, 16-19) exhorta a sus lectores, Judíos convertidos, a permanecer firmes en la fe. La fe cristiana, en efecto, es sólida porque estriba sobre un doble testimonio divino, el que el Padre rindió a su Hijo el día de la transfiguración de Jesús; y el de las Escrituras proféticas. Y el valor de este último testimonio se ve a las claras, «esto, en primer lugar entendiéndolo, que ninguna profecía de la Escritura se hace por interpretación privada, porque no traen su origen las profecías de la voluntad de los hombres, sino que los varones santos de Dios hablaron, siendo inspirados del Espíritu Santo» (Ibid. 20-21). Aunque aquí San Pedro mencione directamente sólo la inspiración de los Profetas, no obstante entendiéndose hablar de todos los escritores sagrados del Antiguo Testamento, que los Judíos llamaban Profetas y que el apóstol cita sin distinción en su primera Epístola, en la cual recurre a los Profetas para confirmar la fe de los cristianos y avivar sus esperanzas (1 Petr. I, 10).

San Pablo, a su vez, exhorta a su discípulo Timoteo a huir los falsos doctores que seducen el espíritu y pervierten el corazón, y a permanecer firme en la fe. Apoya su exhortación especialmente sobre la autoridad de las Santas Letras, que Timoteo ha conocido desde su infancia; sobre su excelencia y las ventajas que ellas procuran, «porque toda escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para reprender, para corregir, y para instruir en la jus-

ticia» (2 *Tim.* III, 16). El Apóstol habla de la Santa Escritura, que es explícitamente significada por la palabra griega *grafé*; habla de esas letras sagradas, que Timoteo ha aprendido desde su infancia, y de consiguiente de todo el Antiguo Testamento. Habla de toda la colección (*pasa grafé*) no tomada solamente como una compilación, sino en sentido distributivo, es decir, considerada en todas sus partes y en todo su contenido. Esta interpretación resulta de la ausencia del artículo y de usar el adjetivo *pasa* (cada) en lugar de *óle* (toda).

La ligera divergencia existente entre el texto original griego y el de la Vulgata en dicho pasaje, no quita nada de la fuerza y alcance de la prueba.

Estos dos Apóstoles han dado testimonio también de la inspiración de algunos escritos del Nuevo Testamento. Así San Pablo (1 *Tim.* V, 18) cita como *escritura* un pasaje del Pentateuco (*Deut.* XXV, 4, cf. 1 *Cor.* IX, 9) y un texto del Evangelio (*Luc.* X, 7). San Pedro (2. *Petr.* III, 15-16) coloca las Epístolas de San Pablo en el número de las Escrituras, diciendo que contienen «algunas cosas difíciles de comprender, cuyo sentido los indoctos e inconstantes pervierten, de la misma manera que las demás Escrituras, para su propia perdición».

### 73. Argumentos sacados de la tradición católica en favor de la inspiración de las Sagradas Escrituras. ..

Jesucristo y los Apóstoles han enseñado expresamente la inspiración de todo el Antiguo Testamento y de una parte del Nuevo. Esto mismo ha sido creído y afirmado por la tradición católica.

Los Padres de la Iglesia han citado los escritos de la Nueva Alianza como *palabra divina*, al lado y de la misma manera que los libros de la Antigua y han afirmado su autoridad y origen divino.

El testimonio de los Padres revela la fe de la Iglesia, que desde sus comienzos ha aceptado con igual honor la Biblia de los Judíos y los escritos apostólicos. Como todos los críticos van de acuerdo en reconocer que la Iglesia cristiana ha recibido de la Sinagoga sus libros sagrados y admitido constantemente su inspiración, no es necesario insistir sobre las afirmaciones de los mismos Padres en favor del origen divino del Antiguo Testamento. Aquí referiremos algunas de sus afirmaciones respecto al Nuevo Testamento, especialmente las más antiguas; todo lo cual contribuirá a probar que

la Iglesia siempre ha creído en la inspiración divina de los escritos apostólicos.

1º Testimonio de los Padres apostólicos. Las numerosas citas del Antiguo Testamento, hechas en la Carta de S. Clemente de Roma, y en la Epístola de S. Bernabé con las fórmulas: *Está escrito, dice la Escritura, dice el Verbo Santo, dice el Espíritu Santo*, etc., el respeto que S. Ignacio y S. Policarpo tienen para los profetas, y el uso que hacen de sus oráculos, prueban que, apoyándose en la autoridad de Jesucristo y de los Apóstoles, esos Padres apostólicos han admitido los libros del Antiguo Testamento como documentos divinos, cuyo origen no tenía necesidad de ser de otra manera afirmado y demostrado. Ahora bien, las obras de estos Padres contienen también numerosas alusiones y citas textuales, sin referencia precisa, sin nombre de autor, sacadas de los Evangelios y de los escritos apostólicos. Este empleo tácito y estas citas evidentes, son una señal de la autoridad reconocida y atribuida a los libros del Nuevo Testamento. Además, los Padres apostólicos han afirmado explícitamente la inspiración de estos escritos, particularmente de las Epístolas de S. Pablo. Así Clemente de Roma, en su carta a los de Corinto, dice: «Tomad en mano la Epístola del bienaventurado Pablo. ¿Qué os ha dicho en el principio del Evangelio? En verdad, dirigido por el Espíritu (*pneumáticos*), os ha hablado de él mismo, de Cefas y de Apolo, porque en aquel tiempo había entre vosotros divisiones». Luego Clemente considera la primera Epístola de San Pablo a los Corintios como redactada bajo el influjo del Espíritu Santo.

La Epístola atribuida a San Bernabé contiene conceptos o alusiones al Evangelio de S. Mateo. Un pasaje de este Evangelio (Matth. XXII, 14), es en dicha Epístola citado con la fórmula: Como está escrito, como formando parte de la Escritura Santa. Luego el autor de ese documento daba al primer Evangelio la misma autoridad que a los libros del Antiguo Testamento que él cita como profecías.

La *Doctrina de los doce Apóstoles* habla del Evangelio como de un libro o de una colección bien determinada. Una palabra de Jesús, que se lee en San Mateo (VII, 6) es reportada como pronunciada por el Señor, tanto como un oráculo de Malaquías.

San Ignacio de Antioquía en varios pasajes de sus cartas auténticas (*Ad Philad., ad Smyrn.*) compara el Evangelio y los Apóstoles a la Ley y a los Profetas. El envía ciertamente a sus lectores a documentos escritos, y si algunas de sus expresiones no pueden

convenir sino al Evangelio oral, y a la predicación apostólica, los escritos evangélicos y apostólicos tienen un lugar en su enseñanza. Si no se puede ver allí dos series de libros, comparados con el Antiguo Testamento, se está en derecho de concluir de allí, a lo menos, que, para S. Ignacio, la tradición evangélica y apostólica, bajo todas sus formas, también consignada por escrito, tiene la misma autoridad que la Ley y los Profetas de la Antigua Alianza.

San Policarpo tiene la confianza de que los Filipenses, a quienes escribe, están bien instruidos en las Santas Letras, y que no tienen necesidad de largas exhortaciones. Por esto se ciñe a recordarles una palabra de esas Escrituras, y cita Ephes. IV, 26. Luego esta Epístola del Apóstol S. Pablo formaba parte de la Santa Escritura. San Policarpo tenía, además, a su disposición una colección de las cartas de San Pablo, y de ellas habla como si sus lectores las tuviesen entre mano y como conteniendo la Epístola que a ellos había sido dirigida por el Apóstol.

2º Testimonio de los Apologistas del segundo siglo. Los Padres apostólicos citando el texto sagrado, se contentaron con afirmar su creencia en la autoridad infalible del mismo texto. Los Apologistas, a su vez, probaron su fe y expusieron la naturaleza de la inspiración de los autores bíblicos. Para demostrar la divinidad de los Libros Santos, ellos han expuesto con elocuencia dos argumentos.

1º Dado que los filósofos paganos y los poetas están en desacuerdo constante en su enseñanza religiosa, y profesan a veces doctrinas absurdas, los escritores sagrados presentan entre sí una perfecta armonía. La verdad no puede estar en oposición con la verdad. Los filósofos y los poetas están en error. Los profetas y los autores sagrados concuerdan, enseñan la verdad, porque ellos eran inspirados por Dios. (Justino, Taciano, Atenágoras, San Teófilo de Antioquía).

2º Otra prueba de la inspiración de los libros del Antiguo Testamento resulta del cumplimiento de las profecías mesiánicas, que ellos contienen. La realización de esas profecías prueba la verdad de esos libros y de todo el contenido de la Escritura; y muestra que los profetas que los han escrito, eran movidos por el Espíritu Santo (San Justino, Teófilo de Antioquía).

Los Apologistas del segundo siglo no reconocen solamente la inspiración divina en los escritos proféticos del Antiguo Testamento; la afirman también de los libros del Nuevo Testamento.

San Justino dice que las Memorias de los Apóstoles, es decir, los Evangelios canónicos, son leídas el domingo a las asambleas de

los cristianos con el mismo honor que los escritos de los profetas, y saca argumentos de unos y otros (*Apol., Dial. cum Tryph.*). Luego les reconoce una autoridad igual, fundada sobre el mismo origen divino. Taciano cita dos pasajes de San Juan con las fórmulas consagradas para anunciar una citación escripturística. El hecho también de haber él combinado los cuatro Evangelios en una sola narración continua (*Diatéssaron*), prueba que reconocía en los cuatro el mismo valor y un común origen. San Teófilo de Antioquía explica el acuerdo que advierte entre los profetas y los Evangelios por esta causa: que sus autores inspirados, todos han hablado por el mismo Espíritu de Dios. Cita dos pasajes de las Epístolas de San Pablo como Escritura. Anténágoras cita con la misma calificación el Evangelio de San Mateo.

Los Apologistas han descrito la acción divina sobre los escritores inspirados. Según San Justino, los profetas eran llevados por el Verbo de Dios: — eran movidos por él —; hablaban bajo la inspiración del Espíritu Santo; — escribían bajo su acción; ellos no tienen necesidad, para escribir, de recurrir a los artificios del lenguaje y a las discusiones de escuela. No tuvieron que hacer otra cosa sino prestarse dócilmente al influjo del Espíritu Santo, que se servía de ellos, como un arpista toca su cítara, para hacerles producir una armonía divina. Eran, pues, como instrumentos inteligentes que, a diferencia de las sibilas y adivinos, comprendían y retenían, aun cuando eran arrebatados en éxtasis, las revelaciones divinas. San Teófilo de Antioquía dijo también que el Espíritu Santo bajaba sobre los profetas y hablaba por ellos, de tal suerte que no eran sino sus órganos. Pero esos *órganos de Dios* recibían en recompensa la sabiduría del Espíritu Santo y hablaban bajo su inspiración. No eran, pues, instrumentos puramente pasivos.

3º Testimonio de los Padres que primero refutaron a los herejes. Según San Irineo, nosotros debemos creer a las Escrituras como a Dios, sabiendo que las Escrituras son perfectas, «habiendo sido dichas por el Verbo de Dios y su Espíritu» (*Contr. haeres.*). Dios Padre es el solo y único autor de los dos Testamentos, y es El y no otro el que, inspirando por su Verbo y su Espíritu a los escritores sagrados, los profetas, los apóstoles y los evangelistas, ha hecho componer todos los Libros Santos que la Iglesia recibe en el canon de las Escrituras (*Ibid.*). No hay sino cuatro Evangelios y es el Verbo que nos ha dado el cuadriforme Evangelio.

El presbítero romano Cayo decía de los herejes, que se atrevían a alterar las Santas Escrituras: «O ellos no creen que las Santas Escrituras han sido dictadas por el Espíritu Santo, y entonces son unos infieles; o ellos se creen más sabios que el Espíritu Santo, y entonces son unos endemoniados». Al testimonio de Cayo es necesario añadir el del autor del *Canon de Muratori*. Este, en la noticia del cuarto Evangelio, hace notar, que la diversidad de las narraciones evangélicas no es de perjuicio para la fe de los fieles, porque la vida de Jesucristo ha sido expuesta por un solo y mismo Espíritu que animaba a los Evangelistas. San Hipólito dice que la Escritura, de la que proclama el origen divino, comprende la Ley, los Profetas, los Evangelios y los Apóstoles; asegura que el Espíritu Santo habla en el Apocalipsis (*De Christo et Antichristo*).

Tertuliano en su Apologético, prueba la soberana autoridad de los libros divinos por su antigüedad, el cumplimiento de las profecías que encierran y las calamidades que han herido a los Judíos incrédulos. Opone a los herejes la regla de fe y demuestra que las Iglesias apostólicas leían las letras auténticas de los Apóstoles. Para dar pábulo a la fe de los fieles, la Iglesia de Roma unió la Ley y los Profetas con las letras evangélicas y apostólicas (*De praescrip., Adv. Prax.*). Marción oponía la Ley al Evangelio; Tertuliano lo rebate demostrando que, a pesar de su diversidad, los dos Testamentos tienen el mismo autor (*Adv. Marc.*). El Nuevo Testamento ha sido escrito bajo el mismo impulso que el Antiguo (*Ibid.*).

4º *Testimonio de la escuela catequística de Alejandría.* Como los primeros apologistas, Clemente de Alejandría opone la doctrina de los profetas a la de los filósofos, y explica la diferencia existente entre las dos por esta razón que «la boca del Señor, el Espíritu Santo ha dicho» lo que se halla en la Escritura (*Cohort. ad Graec.*). Con San Pablo, afirma que las Escrituras son divinamente inspiradas; — y cita como proféticas algunas palabras de San Mateo y de San Lucas (*Ibid.*). San Clemente dice que los dos Testamentos han sido dados a los hombres por el Verbo de Dios, Pedagogo de la humanidad (*Paedagogus*, I, 7). Es necesario creer a los profetas, porque eran divinamente inspirados. Un solo y mismo Espíritu obra en los profetas y los apóstoles (*Ibid.*).

Orígenes aplica a toda la Escritura la doctrina de San Pablo sobre la inspiración del Antiguo Testamento (*In Joan.*, I, n. 5; *In lib. Jesu, hom. XX*). Dionisio de Alejandría (*Interp. Lucae*) reconocía la inspiración de los Evangelistas. San Alejandro, obispo de

Alejandría, hacía profesión de creer con la Iglesia en un solo Dios, el Padre, que nos ha dado la Ley, los Profetas y los Evangelios, y en un solo Espíritu Santo, que ha revivificado a los santos del Antiguo y Nuevo Testamento (*Ep. ad Alex.* 12). San Atanasio prueba que los profetas han anunciado el futuro por el Espíritu Santo. Dídimos repite después de S. Pablo, que la Escritura es divina, porque ha sido inspirada por el Espíritu Santo; y de allí deduce contra los Macedonianos que el Espíritu Santo es Dios (*De Trinit.*). Afirma que los Evangelistas y San Pablo han escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo (*In I, Petr.* I, 14); — rebate a los Montanistas y sostiene que, en el éxtasis, los profetas comprendían lo que Dios les manifestaba.

San Cirilo de Alejandría, casi en cada página de sus obras, llama la Escritura *divina e inspirada*, y a los escritores del Antiguo y Nuevo Testamento *divinos e inspirados por el Espíritu Santo*. Dice que el mismo Espíritu ha dictado los dos Testamentos; — que la Escritura toda entera no forma sino un solo libro, compuesto y sellado por el Espíritu Santo. El mismo afirma a menudo la inspiración de San Pablo.

5º Testimonio de la Escuela de Antioquía. San Cirilo de Jerusalén, que ha seguido los principios y el método de esa Escuela, prueba los dogmas por las Escrituras inspiradas, pues Dios ha enseñado a los hombres en los dos Testamentos. El Espíritu Santo ha hablado por los profetas y los apóstoles (*Catech.* IV; XVI). Diodoro de Tarso explica el origen de los dos Testamentos con la metáfora de la lluvia, caída del cielo, tarde y mañana. San Crisóstomo (*In 2 Tim. hom.* IX, 1) interpreta el texto de S. Pablo 2 Tim. III, 16, como la afirmación de la inspiración del Antiguo Testamento todo entero. Dice que la lengua de S. Juan hablaba por el movimiento de la gracia divina, y su alma era como una lira tocada por el Espíritu Santo (*In Joan. hom.* I, 1-2); — Que el libro de los Hechos ha sido escrito por S. Lucas, pero con la participación del Espíritu Santo (*In inscript. altaris, hom.* I, 3).

6º Testimonio de los Padres de Capadocia. San Basilio llama varias veces inspiradas a las Escrituras; — toda la Escritura inspirada es escrita por el Espíritu Santo (*Hom. in Ps.* I, 1). El Espíritu que ha hablado por los Apóstoles y por los Profetas, y que es el autor de la Escritura divinamente inspirada, es evidentemente Dios (*Adv. Eunom.* V). San Gregorio Nacianceno, en sus poemas, su-

pone la inspiración de los Libros Santos, que llama *divinamente inspirados*. San Gregorio de Nysa dice que el Evangelio es divino; y la voz del Apóstol Pablo, celestial; — San Pablo ha revelado los misterios *por virtud del Espíritu*.

7º Testimonio de los Padres latinos. Los Padres de la Iglesia latina profesaron la misma doctrina que los Padres griegos. Según San Cipriano, Dios jamás dejó de amonestar a los hombres; en las Escrituras antiguas y recientes mueve su pueblo a las obras de misericordia y el Espíritu Santo exhorta a hacer limosna (*De oper. et eleem.*). Los profetas y los apóstoles, llenos del Espíritu Santo, han anunciado que los justos serían oprimidos (*De lapsis*, 7).

Lactancio (*Div. instit.* I, 4; IV, 5) prueba la divinidad de la Escritura, como los antiguos apologistas, por el cumplimiento de las profecías y la concordancia de los escritores del Antiguo Testamento. Dice, que el estilo sencillo de las Escrituras no es una objeción contra la inspiración; era conveniente a la autoridad de su divino autor. La Escritura comprende los dos Testamentos, que se armonizan y completan.

Según S. Hilario de Poitiers, la colección de las Escrituras, que comprende la Ley y los Profetas, ha sido escrita por la mano de los hombres; no es, sin embargo, una obra humana, pues el Espíritu de Dios, que sabe todas las cosas, inspiraba a los santos hombres de la antigua ley. El mismo santo rebate muchas veces a los Arrianos que ponían los profetas en oposición con los evangelistas y los apóstoles; hace ver la concordancia de los dos Testamentos, que tienen al mismo Dios y al mismo Espíritu (*De Trin.* III, n. 32). Afirma especialmente la inspiración de las Epístolas de San Pablo (*Ibid.*, I, 15).

San Ambrosio, de ser la Escritura divinamente inspirada deduce, que el Espíritu Santo es Dios. La concordancia de los dos Testamentos es, a sus ojos, una prueba de la unidad de su autor. Dice que es el mismo espíritu de verdad que ha inspirado a los profetas y los apóstoles. San Lucas se decidió a escribir, no sólo por su buena voluntad, sino también por la buena voluntad de Cristo que hablaba en él.

San Jerónimo no ha cesado de afirmar la inspiración de las Santas Escrituras. Según él son todas del mismo Espíritu, y no forman sino un solo libro (*In Is.* IX, 29). Dice que cuando San Pablo parece que habla en su propio nombre, no está privado del Espíritu Santo (*In Ep. ad Gal.* III).



San Agustín ha probado sobreabundantemente contra el maniqueo Fausto, que Dios era el autor de los dos Testamentos. Los profetas no han recibido otro Espíritu que los Apóstoles (*In Joan. XXXII, n. 6*). Dice que es por una providencia especial del Espíritu Santo, que San Marcos y San Lucas han escrito el Evangelio, aunque no hayan sido apóstoles como San Mateo y San Juan (*De consensu Evangel. I, 1, n. 1-2*).

San Agustín considera como divinos los libros de los otros apóstoles, porque la palabra de Dios ha sido dada a los hombres por los apóstoles lo mismo que por la ley, los profetas y los Salmos (*De unit. Eccle., 29*).

Los Padres y Doctores de los siglos siguientes han conservado y transmitido la doctrina de sus predecesores sobre el origen divino de las Santas Escrituras. Todos ellos han creído y enseñado que los escritores sagrados han escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y que así la Biblia entera es la palabra de Dios.

#### 74. Decisiones oficiales de la Iglesia sobre la inspiración de las Sagradas Escrituras.

La fe de la Iglesia en la inspiración y el origen divino de las Escrituras, que la enseñanza unánime de los Padres y Doctores manifestaba tan claramente, recibió en el curso de los siglos un carácter más solemne en los símbolos, y fué oficialmente definida por los Concilios y los Sumos Pontífices.

En la fórmula definitiva del Símbolo de Nicea, que fué adoptada en 381 en el primer Concilio ecuménico de Constantinopla, los católicos creen en el Espíritu Santo, «que hablaba por los profetas», los inspiraba en sus discursos y sus escritos. La profesión de fe que los Padres del cuarto concilio de Cartago impusieron el año 398 a los nuevos obispos, y que está en uso todavía hoy día, contenía estas palabras: *Creo también que del Nuevo y del Antiguo Testamento, de la Ley y de los Profetas y de los Apóstoles uno solo es el autor, Dios y Señor omnipotente*. Esta profesión de fe fué redactada contra los Maniqueos, que atribuían el Antiguo Testamento al principio malo y el Nuevo al verdadero Dios. En el concilio de Toledo, celebrado el año 447 contra los Priscilianistas que en este punto de doctrina se asociaban con los Maniqueos, fué lanzado anatema contra cualquiera que «dijera o creyera que otro es el Dios de la antigua ley, y otro el de los Evangelios». La profesión de fe que San León IX hizo suscribir al obispo Pedro de Antioquía y la que el emperador Miguel Paleólogo presentó a Gregorio X, en 1274,

en el cuarto concilio de Lyon, contenía la fórmula usada en el cuarto concilio de Cartago. El Decreto para los Jacobitas, promulgado por Eugenio IV en el concilio de Florencia en 1441 expresa la enseñanza de la Iglesia Romana: «Ella profesa que el único y mismo Dios es el autor del Antiguo y del Nuevo Testamento, es decir, de la Ley, de los profetas y del Evangelio, porque los santos del uno y del otro Testamento, de los cuales recibe y venera los libros, han hablado por el mismo Espíritu Santo» (*Denzinger*, n. 600).

Estas exposiciones de la fe católica tenían por objeto condenar el error de los Maniqueos, que ha durado hasta la edad media; pero declaraban también que Dios es el autor o la causa principal de la Escritura.

El Concilio de Trento así expresa su fe en el origen divino de las Sagradas Escrituras. «Siguiendo los ejemplos de los Padres católicos, (*el sacrosanto Concilio*) recibe y venera con igual afecto de piedad y reverencia, todos los libros del Viejo y Nuevo Testamento, pues Dios es el único autor de ambos» (Ses. IV, *Decret. de can. Script.*).

Negando los racionalistas modernos la inspiración de todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, el Concilio Vaticano (Const. *Dei Filius*, can. 4, *De revelat.*) definió contra ellos la fe de la Iglesia y lanza anatema a cualquiera que negare que los Libros Santos, inscritos en el canon del Concilio de Trento, son divinamente inspirados. En el segundo capítulo de la misma Constitución, ha precisado la naturaleza de la inspiración, declarando que la Iglesia tiene esos libros por sagrados y canónicos, «porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor». León XIII (*Encicl. Providentissimus Deus*) ha repetido esta definición y afirmado que ésta ha sido siempre la doctrina constante de la Iglesia con respecto a los libros de los dos Testamentos.

## 75. Naturaleza de la inspiración de las Sagradas Escrituras.

Es de fe católica que la Escritura es de origen divino; que se distingue de los libros profanos por tener a Dios como autor principal. Pero Dios no es el autor único de los Libros Santos; El no los ha escrito de su mano como las tablas de la Ley; para su redacción se ha servido de escritores humanos, que han sido sus instrumentos inteligentes y libres. La acción divina que fué ejercida sobre ellos para la composición de los Libros Santos, se llama *inspiración*.

Como la acción inspiradora de Dios sobre los escritores sagrados, es un hecho sobrenatural y revelado, su naturaleza no puede ser determinada *a priori*; tal método no llevaría sino a teorías sin fundamento. La noción exacta de la inspiración bíblica debe ser sacada de las fuentes de la revelación. El método de indagación teológico es el solo completo y satisfactorio. Este consiste en interrogar las afirmaciones de la Escritura, las enseñanzas de la tradición eclesiástica y la doctrina de la Iglesia sobre la inspiración, y en interpretarlas y coordinarlas según los principios de la sana filosofía, y sin ponerse en contradicción con el contenido de la Biblia. Comenzada por los teólogos escolásticos, esa exposición teológica de la naturaleza de la inspiración ha sido perfeccionada por el trabajo de sus sucesores y fijada en sus grandes líneas por el concilio Vaticano. En la Encíclica *Providentissimus Deus*, León XIII ha expresado la enseñanza común y cierta de los doctores.

El concilio Vaticano por de pronto ha descartado y condenado dos nociones falsas o incompletas de la inspiración escriturística; después ha precisado la verdadera naturaleza de ese concurso divino que dió por resultado la composición de los Libros Santos por intermedio de los escritores sagrados.

## 76. Nociones falsas o incompletas de la inspiración escriturística.

La Iglesia tiene los Libros Santos por sagrados y canónicos «no porque hayan sido compuestos por la sola industria humana, y aprobados por su autoridad; no sólo porque contengan la revelación sin error; sino porque estando escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y por lo tanto como tales fueron entregados a la Iglesia misma» (Const. *Dei Filius*, cap. II, *De revelatione*).

La autoridad infalible de esos Libros no resulta, pues, de la sola sanción de la Iglesia que los declarara canónicos; ni del simple hecho de ser los depositarios fieles de la verdad revelada. Esta decisión descartó dos errores contemporáneos, es decir: la inspiración subsiguiente y la inspiración concomitante.

*Inspiración subsiguiente.* Algunos autores, admitiendo una inspiración que llamaban *subsiguiente*, creían que algunos libros del Antiguo y del Nuevo Testamento (principalmente históricos) escritos por la sola industria humana, por la simple aprobación de la Iglesia y la recepción de los mismos libros en el canon, se trocaban en palabra de Dios; de la misma manera, decían, que las palabras de Cicerón se hacen más si las uso para expresar una idea mía. El concilio Vaticano absolutamente, y con razón, reprueba tal inspiración. En efecto, un libro escrito por iniciativa puramente humana y con los recursos naturales, no podrá volverse inspirado ni de origen divino por la simple aprobación de la Iglesia, porque esta aprobación no cambia la naturaleza del libro. La Iglesia no hace ni crea la inspiración de un libro, sólo constata oficialmente si está inspirado. *Inspiración concomitante.* Otros autores pretendieron que nuestros Libros Santos habían sido escritos bajo cierta asistencia sólo externa del Espíritu Santo que preservaba de todo error a los escritores. Algunos llamaron a esa asistencia *inspiración concomitante*. El Concilio Vaticano declaró que esta inspiración no es suficiente. En efecto, la verdadera inspiración (lo

que se verá mejor a continuación) es antecedente y positiva. Ella exige un impulso positivo a escribir, que proceda de Dios; sin este impulso el libro sagrado no tendría a Dios por autor principal.

«Como introducen un elemento superfluo en la noción de la inspiración aquellos que la confunden con la *revelación*, así por el contrario se forjan un concepto inadecuado de ella, los que opinan que sólo consiste en una *asistencia*, que llaman negativa, o también en un subsiguiente *testimonio* del Espíritu Santo; pues la divina inspiración de la Sagrada Escritura encierra un actual influjo del Espíritu Santo sobre la inteligencia y la voluntad del escritor y una positiva operación sobrenatural, por la cual se hace, que el hagiógrafo, aunque tal vez conociera por otra fuente las cosas a escribirse, escriba no obstante todas y solas aquellas cosas que Dios quiere que escriba» (Ubaldi, *Introduct. in Sacr. Script.*).

Ni la inspiración *subsiguiente* ni la *concomitante* concuerdan con lo que la Escritura y la Tradición nos enseñan del origen de nuestros Libros Sagrados, esto es, que Dios es su autor.

### 77. Verdadera noción de la inspiración de la Sagrada Escritura.

La Iglesia tiene los Libros Santos por sagrados y canónicos «porque estando escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales fueron entregados a la Iglesia misma» (*Conc. Vaticano, Constit. Dei Filius*).

Esta fórmula dogmática, ya empleada por los Padres de la Iglesia y consagrada por el Concilio de Florencia, expresa la verdadera naturaleza de la inspiración. Analizada por los teólogos católicos, fué el punto de partida y el fundamento cierto de una enseñanza común recibida en la Iglesia y reproducida por León XIII en la Encíclica *Providentissimus Deus*. Considerando, en pos de los Padres y Doctores, al Espíritu Santo como autor principal de los Libros Santos y a los escritores sagrados como instrumentos de los cuales se ha servido para escribir, el Sumo Pontífice nos da la noción católica de la inspiración. «El (*el Espíritu Santo*) con sobrenatural virtud de tal manera los ha excitado y movido (*a los autores sagrados*) a escribir, de tal manera los ha asistido mientras escribían, que todas aquellas cosas y sólo aquellas que El mandaba y las concibieran rectamente en su mente y las quisieran exponer fielmente, y aptamente las expresaran con infalible verdad; de otra manera no sería El el autor de toda la Sagrada Escritura».

La inspiración, es, pues, una moción especial del Espíritu Santo, que determina la voluntad del escritor sagrado a escribir e influye sobre su inteligencia para hacerle comprender y redactar exactamente lo que Dios quiere que escriba. La inspiración puede ser considerada en Dios, del cual procede; en el escritor que la recibe; y en los Libros Santos, que son su término y resultado permanente.

1º Considerada en Dios del cual procede, la inspiración es una acción de Dios ad extra, común por consiguiente a las tres divinas personas, pero atribuída por apropiación al Espíritu Santo, porque ella tiene una analogía con el carácter personal del Espíritu Santo, la espiración; y porque ella pertenece al orden de la gracia, que especialmente se atribuye a la tercera persona de la Sma. Trinidad. La inspiración debe producir su efecto por intermedio de una causa segunda, de un agente libre e inteligente; entra, luego, en el género del concurso divino o de la cooperación de Dios con una criatura; pero es un concurso especial, una colaboración que no es exigida por la naturaleza humana y es por consiguiente gratuita; ni tiene relación necesaria con la santidad del escritor. Es una gracia *gratis data*, extraordinaria, concedida en vista de un efecto a alcanzarse; de sí misma eficaz, que no sólo hace al sujeto apto a escribir, sino que también le determina indefectiblemente a hacerlo libremente. Su eficacia no es única y absoluta, aunque principal, puesto que exige el concurso de una causa instrumental, la cooperación de un agente, secundario pero necesario. La inspiración determina la actividad humana del colaborador divino a escribir y eleva sus facultades naturales y su acción propia en vista de la redacción del libro que se escribe, de tal suerte que dicho libro es total e íntegramente la obra de Dios inspirador, como causa principal, y también la obra del escritor inspirado, como causa instrumental. La virtud sobrenatural de la inspiración era transitoria y actuaba sobre el escritor sagrado mientras hacía oficio de escritor y cesaba desde que el libro para cuya redacción era dada la inspiración, quedaba enteramente redactado.

2º Considerada en el autor sagrado que la recibe, la inspiración es el efecto producido por la acción divina sobre las facultades humanas. Su análisis puede abarcar tres puntos: la moción de la voluntad, la influencia sobre la inteligencia y la acción sobre las potencias ejecutivas para la redacción.

A) Moción de la voluntad. Los teólogos han considerado la inspiración, ante todo, como una moción impresa por Dios en la voluntad del escritor a quien tomaba por colaborador, para determinarle a escribir. Esta moción divina es necesaria para poner en movimiento la voluntad y las otras potencias del escritor. Ella es preveniente y antecedente; el autor principal, Dios, ha tenido que tomar la iniciativa. Ha sido una verdadera premoción que sin suprimir la libertad humana ni suspender sus efectos, ha movido al escritor a escribir; lo llevó eficazmente e indefectiblemente a obrar espontánea y deliberadamente. Esa premoción determinaba al escritor a dar su concurso a Dios y a dejar su voluntad al influjo divino para ser el instrumento inteligente y activo de la obra cuya ejecución le era confiada.

La moción de la voluntad nacía de un mandato más o menos expreso, algunas veces de una orden formal (*Jer. XXX, 2; Apoc. XIX, 9*); más a menudo de una orden interior, de la cual el escritor inspirado tenía generalmente conciencia. León XIII dice que la moción divina hace que los escritores sagrados tengan la voluntad de escribir fielmente lo que Dios les manda escribir. El motivo determinante de la resolución de ellos debe, luego, ser la orden divina que ellos perciben de alguna manera. Con todo, este motivo no excluye la intervención de otros motivos, surgidos de fuera y naturales en sí mismos, aunque sobrenaturalmente ordenados por Dios. Así los Evangelistas han podido escribir a ruego de los cristianos que los rodeaban, y S. Pablo pudo dirigir sus Epístolas a los fieles respondiendo a las necesidades de las Iglesias; sin ser por esto menos movidos por Dios a hacerlo.

B) Influjo sobre la inteligencia. Aunque el impulso sobrenatural para escribir constituya el elemento principal y esencial de la inspiración, el Espíritu Santo, habiendo escogido instrumentos inteligentes, obra sobre su inteligencia

con ella y por ella. Todos los teólogos admiten este influjo, pero no lo explican todos de la misma manera.

En virtud de la iluminación divina en la mente humana, el escritor inspirado concibe en su mente rectamente todas y sólo las cosas que Dios quiere que se escriban. Esto no requiere necesariamente una revelación propiamente dicha o la manifestación de una verdad desconocida al escritor, porque, como dice muy bien Belarmino (*De Verbo Dei*, 1. 1, c. 15), Dios a los sagrados autores «no siempre revelaba las cosas que estaban por escribir, sino que los excitaba a escribir las cosas que habían visto u oído, como se acordaban, y al mismo tiempo los asistía para que nada falso escribiesen». Así S. Lucas al principio de su Evangelio atestigua que por medio de aquellos que habían sido testigos de vista y ministros de la palabra, se había informado exactamente de todo lo que iba a referir. Sin embargo, todo lo que es verdaderamente afirmado por el autor sagrado, aunque no sea revelado *para él*, es verdaderamente palabra de Dios y revelado *en cuanto a nosotros*, porque es afirmado y en cuanto es afirmado por Dios por medio del autor inspirado; Dios en efecto es el autor principal del libro inspirado y de El es todo lo que el sagrado autor refiere bajo el influjo de la divina inspiración.

Por esa iluminación de Dios, el escritor sagrado concibe rectamente en su mente lo que Dios quiere que se escriba, de tal manera que sus juicios no son meramente humanos, sino principalmente juicios de Dios que ilumina su mente. De ahí resulta que el autor inspirado no es meramente pasivo, sino que activamente trabaja para concebir y expresar lo que Dios quiere que se escriba.

C) *Influjo sobre las potencias ejecutivas para la redacción del libro inspirado.* Muchos teólogos y apologistas han pensado que el Espíritu Santo dejaba, si no una independencia absoluta, al menos una muy grande libertad a los escritores inspirados respecto a la forma que debían dar a los pensamientos que El les había inspirado. No exigían sino una asistencia negativa para que se evitara el error en la expresión por la que el pensamiento divino debía ser dado; o bien sometían toda la ejecución de la obra y su redacción a la simple dirección inicial del Espíritu inspirador, de tal suerte que el autor sagrado quedara libre en la elección de los vocablos y en el empleo de las reglas de sintaxis. Otros, rechazando el dictado de las palabras, con más razón al parecer, reclaman una asistencia positiva que influya de alguna manera sobre la composición.

No cabe duda que es difícil precisar el influjo ejercido sobre las potencias ejecutivas del escritor sagrado, sobre su imaginación y memoria. M. Chauvin opina que el influjo inspirador se hacía sentir positivamente sobre esas facultades para ayudarlas a expresar, bajo una forma exacta, impresionante y viva, los conceptos elaborados en la inteligencia, y ciñe la acción divina a una simple asistencia para la redacción misma. El P. Brucker determina la acción divina y la libertad dejada a los escritores sagrados según los libros de la Biblia o los pasajes de un mismo libro. Diremos solamente con León XIII (*Encicl. Providentissimus Deus*), que el Espíritu Santo ha asistido a los escritores inspirados, cuando ellos escribían, de tal suerte, «que han debido y concebir exactamente, y exponer fielmente, y expresar aptamente con infalible verdad lo que Dios quería hacerles decir y solamente lo que El quería».

3º *Considerada en los libros mismos inspirados*, la inspiración hace que esos libros, compuestos por la colaboración de Dios y del hombre, sean a la vez obra de Dios y de su colaborador inspirado y contengan en lenguaje humano la palabra de Dios escrita.

La Escritura, fruto y resultado de la inspiración, tal cual ha salido de las manos de sus autores y hecha abstracción de las alteraciones accidentales

que ha sufrido en su transmisión en el curso de los siglos, es infaliblemente verdadera y exenta de todo error. La *inerrancia* de la Sagrada Escritura es la consecuencia rigurosa y necesaria de la verdadera noción de la inspiración. Desde el momento en que un libro tiene por autor a Dios, es claro que no puede encerrar ninguna enunciación errónea. Lejos de admitir la coexistencia del error, dice León XIII (Enc. *Prov. Deus*), la inspiración divina por sí misma excluye todo error; y eso tan necesariamente, como es necesario que Dios, verdad suprema, sea incapaz de enseñar el error.

El Soberano Pontífice resuelve en seguida una objeción de los adversarios de la inerrancia bíblica: «No sirve de nada decir que el Espíritu Santo se ha servido de los hombres como de instrumentos para escribir y que algún error ha podido escapar, no al autor principal, sino a los escritores inspirados». Y ¿por qué? Porque el Espíritu Santo ha inspirado a los autores sagrados de tal suerte, que han debido concebir exactamente y exponer fielmente y expresar aptamente con infalible verdad lo que quería hacerles decir y sólo lo que El quería.

De ser, pues, la Sagrada Escritura inspirada por Dios, «se sigue, agrega León XIII, que los que piensan que en los lugares auténticos de los Libros Sagrados pueda haber algo falso, esos ciertamente o pervierten la católica noción de la divina inspiración, o hacen a Dios mismo autor del error». Y a renglón seguido añade: «Todos los santos Padres y Doctores han estado de tal modo persuadidos que las Santas Letras, tales cuales hán sido publicadas por los hagiógrafos, son absolutamente exentas de todo error, que en presencia de numerosos pasajes (los mismos poco más o menos que se nos objetan hoy día en nombre de la ciencia moderna), donde parece que se encuentra alguna contradicción o alguna divergencia, han multiplicado sus esfuerzos con igual agudeza que piedad para ponerlos de acuerdo y conciliarlos entre sí; profesando con unanimidad que aquellos Libros e íntegros y en sus partes son igualmente la obra de la inspiración divina, y que Dios mismo, hablando por boca de los autores inspirados, no ha podido enunciar absolutamente nada que se aparte de la verdad».

Así se equivocarían todos aquellos que reduciendo la inspiración a las materias de fe y costumbres contenidas en las Santas Escrituras, admitieran en otras materias la posibilidad de error. Esto se verá mejor al tratarse de la extensión de la inspiración.

## 78. Extensión de la inspiración de la Sagrada Escritura.

Se trata aquí de saber si todos los elementos que la Sagrada Escritura contiene, son de origen divino, o si alguno de ellos ha escapado a la acción divina no quedando así garantizado por la infalibilidad de su autor. También cabe preguntar si las palabras mismas, las expresiones, han sentido el influjo de la divina inspiración, y de qué manera; o si esta parte, por decirlo así, material de cualquier libro inspirado, ha sido redactada por los sagrados autores dejados a sus solos recursos.

1º Inspiración total del contenido. Sin hablar de los protestantes que hoy día admiten que la inspiración de la Escritura es circunscrita a cierto orden de pensamientos, algunos católicos han preteu-

didó sostener que la inspiración ha sido limitada a las verdades dogmáticas y morales y que no se extendía a las comunicaciones naturales encerradas en los Libros Santos.

En su Encíclica *Providentissimus Deus*, León XIII trazando las reglas a seguirse para la defensa de la Biblia, rebate casi todos los argumentos que presentan los partidarios de la limitación de la inspiración y de la autoridad infalible de la Escritura. Hablando desde luego de las objeciones sacadas de las ciencias naturales contra la verdad de los Libros Santos, recuerda que no puede existir desacuerdo entre teólogos y sabios, si los unos y los otros se contienen dentro de sus límites propios y si no adelantan como cierto lo que no lo es; y en caso de conflicto, una sabia interpretación de los fenómenos naturales, descritos en la Biblia de una manera metafórica, según el modo de hablar ordinario que las más veces se conforma a las apariencias, es suficiente para justificar o defender el Texto sagrado contra los ataques de los cuales es objeto.

«No podría, en efecto, existir ninguna verdadera disensión entre el teólogo y el físico, mientras cada uno se contenga dentro de sus respectivos límites, teniendo cuidado, según el consejo de San Agustín, «de que no adelanten cosa alguna sin prueba ni den por cierto lo que no lo es» (*In Gen. op. imperf.* IX, 30). Si, con todo, disintieren, de cómo deba llevarse el teólogo, he aquí en compendio la regla dada por el mismo Doctor: «Todo, dice, lo que ellos nos muestran de la naturaleza de las cosas con documentos verdaderos, nosotros les mostremos que no es contrario a estas nuestras Letras; y todo lo que en todas sus obras presentaren como contrario a estas nuestras Letras, esto es a nuestra fe católica, o también probemos con algún argumento, o consideremos como fuera de toda duda que aquello es falsísimo» (S. Aug. *De Gen. ad litt.*, I, 21, 41). Respecto a la equidad de esta regla, primeramente se ha de considerar que los escritores sagrados, o más verdaderamente «el Espíritu de Dios, que por ellos hablaba, no quisieron enseñar a los hombres estas cosas (esto es, la íntima constitución de las cosas visibles), cuyo conocimiento no había de servir para salud alguna» (*Id. ibid.* II, 9, 20); por esto es, que ellos, prefiriendo perseguir lo recto, más bien que explotar la naturaleza, algunas veces describen y tratan de las cosas o de una manera metafórica, o se sirven del lenguaje comúnmente usado en su tiempo, y que los más grandes sabios usan todavía para muchas cosas en nuestros días en la vida ordinaria. En efecto, como en la conversación vulgar se expresan las cosas primera y propiamente como ellas aparecen a los sentidos;



de la misma manera el escritor sagrado (y también lo advirtió el Doctor angélico) «se atuvo a lo que aparece a los sentidos» (*Summ. theol.* p. I. q. LXX, a. 1 ad 3), o bien a lo que Dios mismo, hablando a los hombres, significó de una manera humana según el alcance de ellos».

En cuanto a los pasajes históricos, en los cuales se cree descubrir una pretendida apariencia de error, es necesario para dilucidarlos recurrir ya sea a la crítica textual, ya a las reglas de la hermenéutica; «pero jamás será permitido o restringir la inspiración a ciertas partes solamente de la Sagrada Escritura, o conceder que el mismo autor sagrado se haya equivocado. Ni, en verdad, se puede tolerar la opinión de aquellos que se libran de estas dificultades no titubeando en suponer que la inspiración divina se extiende únicamente a lo que se refiere a la fe y las costumbres, porque, piensan falsamente, la verdad del sentido debe ser buscada mucho menos en lo que Dios ha dicho, que en el motivo por el cual El lo ha dicho. A la verdad, todos estos libros y estos libros todos enteros, que la Iglesia recibe como sagrados y canónicos, han sido escritos, con todas sus partes, bajo la inspiración del Espíritu Santo (Encicl. *Provid.*).

Después el Sumo Pontífice prueba la inspiración total de la Escritura y su inerrancia con la enseñanza de la Iglesia y de la tradición católica. Dice: «Y lejos de admitir la coexistencia de algún error con la divina inspiración, ésta por sí misma excluye no solamente todo error, sino que tan necesariamente lo excluye y rechaza, como necesario es, que Dios, suma Verdad, no sea absolutamente autor de error alguno. — Esta es la creencia antigua y constante de la Iglesia, creencia también definida en los concilios de Florencia y de Trento; confirmada y más expresamente declarada en el concilio Vaticano, que afirma de una manera absoluta, que *los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, íntegros con todas sus partes, como se mencionan en el decreto del mismo Concilio (Tridentino), y se encuentran en la edición de la antigua Vulgata latina, deben recibirse como sagrados y canónicos. La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, no porque hayan sido compuestos por la sola industria humana, y aprobados por su autoridad; no sólo porque contengan la revelación sin error; sino porque estando escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor*» (Sess. III, cap. II, *De revel.*; Encicl. *Provid.*).

Todo el contenido de la Biblia ha sido querido por el Espíritu Santo; luego es su pensamiento, que es infalible y verdadero. Si el Sumo Pontífice no resuelve la objeción que los enemigos hacen

con respecto a la infalible interpretación de la Iglesia, lo hacen los teólogos y prueban que la Iglesia es infalible en la interpretación de todas las expresiones de la Escritura, que pertenecen a la fe, al menos indirectamente, por razón de su inserción en la Escritura y de su inspiración.

2º Inspiración verbal. El Espíritu Santo inspirando todos los pensamientos de la Escritura, ¿ha inspirado también las palabras que debían expresarlos? o bien, habiendo sugerido las ideas a los escritores sagrados, ¿los ha dejado libres de expresarlas como ellos querían, a su manera y con el estilo propio de cada uno? Los Padres de la Iglesia no han discutido al respecto: se han ceñido a decir que el estilo, las palabras de la Escritura venían del Espíritu Santo, sin describir el modo de la procedencia. En el siglo XV y XVI la opinión dominante era de que todas las palabras de la Escritura habían sido dictadas por Dios y transcritas mecánicamente por los escritores inspirados. Contra los sostenedores del dictado de las palabras, otros autores conceden a los escritores sagrados una libertad absoluta en la elección de las expresiones y en el modo de la elocución. El pensamiento es divino, dicen, pero su expresión es humana. Con esta distinción se explicarían todas las divergencias de estilo, todas las oposiciones aparentes de las narraciones, todas las trazas de individualidad que son manifiestas en los Libros Santos. Por otra parte se ponía en salvo suficientemente la veracidad divina y la infalibilidad de la Escritura, diciendo que el Espíritu Santo asistía a los escritores inspirados durante su trabajo personal y velaba para que no se deslizara el más pequeño error en la enunciación del pensamiento divino.

Varios teólogos y críticos volvieron a la inspiración verbal y la explicaron de un modo nuevo. Según ellos las palabras no han sido inmediatamente reveladas o dictadas a los escritores sagrados; ni les fueron sugeridas, pues esos escritores conocían la lengua que usaban; han sido escritas bajo el influjo de la moción inspiradora. Los autores sagrados, en efecto, han sido inspirados para escribir sus libros y no solamente para concebir los pensamientos que allí debían consignar. Su inspiración, que empezaba por la moción divina a escribir, pasó por todos los actos que realizaba el escritor inspirado en vista del libro que debía redactar y no cesó sino acabado el libro. De consiguiente ni una palabra ha sido escrita sino en virtud de la moción inicial del Espíritu Santo. La inspiración divina siempre ha obrado directa o indirectamente sobre la me-

moria y la imaginación de los autores sagrados; ella ha hecho que el pensamiento, tal cual era en las facultades de los escritores inspirados, fuese expresado en términos más o menos propios, con las imágenes familiares al escritor, de tal suerte que la elección de las palabras, las expresiones mismas, la elocución toda, fuesen al mismo tiempo de Dios que las hacía escribir bajo su moción, y del escritor sagrado, que por medio de sus facultades naturales sobreelevadas y ayudadas por Dios, las escribía. Pero bajo la acción de Dios, autor principal de la Escritura, cada autor inspirado conservaba su actividad propia, lo cual explica suficientemente la diversidad de dicción y estilo que se ve en los escritores sagrados.

Para concluir, decimos que hoy día la generalidad de los teólogos no admite la inspiración verbal. Nótese empero que: a) No entienden excluir todo influjo de Dios, autor principal de los Libros Sagrados, sobre la forma, por decirlo así, externa de los mismos libros; b) Admiten que algunas palabras puede ser que hayan sido directamente inspiradas por Dios; por ejemplo, se cree que Dios mismo haya manifestado su nombre propio *Jahweh*, y que S. Juan inspirado por Dios haya llamado a la segunda persona de la Sma. Trinidad, que se hizo hombre, *Lógos* = *Verbum* = *Verbo*; c) No niegan la posibilidad de la inspiración verbal.

Las pruebas que aducen deben ser consideradas no separadamente, sino en conjunto, y son las siguientes:

1º Al que aun en breve lectura recorre los Libros Sagrados y pone atención en la dicción y el estilo, salta a los ojos una gran diversidad entre un libro y otro, entre un autor y otro; y las diferencias son a menudo tan notables y manifiestas, que por ellas es dable argüir quién haya escrito tal o cual libro. Esas diferencias encierran también algunos defectos, por cuanto los escritores alguna vez faltaron a la propiedad del lenguaje, a la regularidad de las construcciones, etc. Es fácil constatar lo dicho, cotejando p. e. a Jeremías con Isaías; a San Marcos con San Lucas; ni es necesario recordar los frecuentes anacolutos de San Pablo <sup>1</sup>.

Los mismos hagiógrafos reconocían la imperfección del lenguaje por ellos usado; y el autor del 2º Libro de los Macabeos pide disculpa de eso; y San Pablo se declara *tosco en el hablar, mas no en la ciencia* (2 Cor. XI, 6). ¿De dónde, pues, esta diversidad de estilo, de dicción?, ¿de dónde sobre todo los defectos? Se contestará que eso es consecuencia de la imperfección del instrumento, es decir

<sup>1</sup> *Grieg.*: Anacolouthos. — Figura gramatical: consiste en dejar una palabra como aislada; — o un giro de lenguaje irregular.

del escritor humano; y bien está y en parte es verdad. Pero si Dios fuera el autor principal también de la forma exterior de un libro inspirado, parece que lo fuera igualmente de las imperfecciones y defectos de la forma; mas esto no se puede decir.

2º En el Nuevo Testamento especialmente se hallan frecuentes citas de pasajes escriturísticos. Las más veces esas citas no son literales, sino que simplemente refieren el sentido del pasaje citado. Ahora bien, si fuesen inspiradas también las palabras, ¿cómo se podría explicar ese modo de citar? Más aún. A veces acontece que diversos autores sagrados refieren el mismo hecho, o lo que es más significativo, el mismo discurso, pero en modo diverso. Por ejemplo, el título colocado sobre la cruz, lo encontramos citado por los cuatro Evangelistas y de cuatro diversas maneras. Las palabras mismas de la institución de la Sma. Eucaristía son referidas por tres Evangelistas: S. Mateo, S. Marcos y S. Lucas: el sentido de las palabras es idéntico, pero el modo de expresarlo varía (Cf. *Matth.* XXVI, 26, 28; *Marc.* XIV, 22, 24; *Luc.* XXII, 19, 20). Ahora bien, es cierto que Jesucristo ha pronunciado dichas palabras de un solo modo; y que el Espíritu Santo, autor de los Evangelios, conocía ese modo; es igualmente cierto que los Evangelistas refiriéndolas en el modo con que cada uno las refirió, eran guiados por la inspiración divina. Luego si los Evangelistas, inspirados al escribir, sin equivocarse han referido aquellas palabras en modo diverso del en que fueron pronunciadas, hay que decir que es inspirado el concepto y no las palabras.

3. He aquí otra prueba que sin duda es de un valor diríase decisivo en la cuestión. Por todos y siempre fué notada la diferencia de lengua, estilo, que hay entre la Epístola de San Pablo a los Hebreos y las otras del mismo Apóstol, diversidad que se trató de explicar de varias maneras. Pero la sentencia comunísima entre antiguos y modernos autores, es de que San Pablo ha presentado el argumento de la Epístola y su plan general de desarrollo, y que la composición y el estilo es de otro. Según S. Jerónimo, este caso no es único, pues también las dos Epístolas de S. Pedro, diversas por el estilo y el carácter, habrían sido escritas por diversas personas en conformidad de lo que San Pedro quiso que fuera escrito. Luego puede suceder, que un autor inspirado no haya por sí mismo redactado el libro que justamente se le reconoce como suyo, sino que haya encargado a otro escritor no inspirado que lo redactara, y a éste pertenece solamente la forma externa del libro. Se dijo *escritor no inspirado*, porque jamás nadie ha pensado que la inspiración haya sido extendida también a los amanuenses.

Ahora bien, es evidente que al menos para estas Epístolas, la inspiración no es verbal. Pero ¿por qué no se podrá decir lo mismo de los otros libros de la Escritura? ¿Quién nos autoriza para distinguir en la Escritura libros inspirados y libros no inspirados en cuanto a las palabras? Y si esta distinción existiera realmente, ¿cómo pudo decir el Concilio Tridentino, que la Iglesia recibe todos y cada uno de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento con igual sentimiento de piedad y reverencia? En tal hipótesis, entre los libros inspirados también en las palabras, y los inspirados solamente en el contenido, habría gran diferencia.

La tesis de que la inspiración de los Libros Sagrados no es literal, recibe una confirmación de la respuesta que la Comisión Bíblica dió con respecto a la autoridad del Pentateuco. En efecto, en la segunda cuestión, se contesta que es lícito sostener la hipótesis de aquellos que creen que Moisés haya encargado a uno o a varios que redactaran la obra por él concebida bajo la inspiración divina, pero de tal manera que expresaran fielmente el pensamiento de Moisés sin agregar ni quitar cosa alguna. De esto también se puede deducir, que un libro inspirado puede ser redactado también por una persona no inspirada. En este caso la dicción, el estilo, etc., se ve que no exigen una directa inspiración divina. Luego no es necesario admitir la inspiración verbal, bastando la inspiración del contenido.



## SEGUNDA PARTE

---

### Introducción particular a los Libros del Antiguo Testamento. Libros Históricos.

#### CAPITULO PRIMERO

#### El Pentateuco Mosaico

#### 79. Libros Históricos del Antiguo Testamento.

Los Libros Históricos del Antiguo Testamento son: El Pentateuco, que comprende el Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio; Josué; Jueces; Ruth; dos Libros de Samuel (1º y 2º de los Reyes); dos libros de los Reyes (3º y 4º de los Reyes); dos Libros de los Paralipómenos; Esdras (1º de este nombre); Nehemías (2º de Esdras); Tobías; Judith; Esther; 1º y 2º de los Macabeos. Son veintiuno.

#### 80. Contenido de los Libros Históricos.

El Pentateuco narra el establecimiento, primeramente lejano y después inmediato de la teocracia o del reino de Dios sobre la tierra; los otros dieciséis libros históricos exponen su desarrollo sucesivo a través de las mil peripecias de la vida del pueblo hebreo, y contienen, de una manera casi exclusiva, historia propiamente dicha.

En la Biblia hebrea (V. n. 3) seis de los libros históricos (Josué, los Jueces, I, II, III y IV de los Reyes), van agrupados bajo el título especial de *Nebiim risonim* o «Profetas anteriores», o propiamente dichos; otros seis (Rut, Ester, Esdras, Nehemías y I y II de los Paralipómenos) pertenecen a la categoría llamada *Ketubim* o Hagiógrafos; mientras que los otros cuatro (Tobías, Judit, I y II de los Macabeos) faltan por completo, y por esto son llamados *deuterocanónicos*.

«*Profetas anteriores*»: Hermoso nombre que les conviene perfectamente a todos. En efecto, los Judíos no lo dieron solamente a varios de estos escritos porque, según la tradición, hubieran tenido por autores a profetas, ni porque estos escritos relaten acá y acullá, con amplios detalles, el ministerio de algunos grandes profetas (como Samuel, Nathán, Gad, Elías, Eliseo, etc.); sino sobre todo porque refieren la historia del pueblo de la Alianza y del reino de Dios en el Antiguo Testamento, a la luz del plan divino relativo a la salud de los hombres; porque describen el cumplimiento de las revelaciones divinas a través de la marcha histórica de Israel; porque muestran como el Dios todopoderoso, rey de Israel, fué constantemente fiel a la alianza del todo graciosa celebrada desde luego con los patriarcas y después en el Sinaí; como él ha aproximado cada vez más su pueblo, a pesar de resistencias culpables, al fin por el cual lo había escogido; como en fin ha preparado por allá la salud del mundo entero. Lo cual sencillamente quiere decir: *libros proféticos y al mismo tiempo históricos*, porque tienen en vista unas veces de una manera directa e inmediata, y otras de una manera típica y figurada, al Mesías, redentor de Israel y de todo el género humano. En todos ellos se descubre la historia del cristianismo naciente.

He allí precisamente por qué estos libros no forman una serie de anales completos, regulares, de la historia judía. Después de haber dado abundantes datos sobre un personaje, sobre tal o cual período (por ej. el libro de Rut se compone de un solo episodio), se deslizan rápidamente sobre todo un conjunto de hechos, y se encuentra, que, en virtud de la inspiración divina, los puntos sobre los cuales los escritores insisten, son los que tenían mayor importancia para el reino mesiánico.

Con respecto al sujeto que en ellos se trata, los libros históricos del Antiguo Testamento, se pueden dividir en dos grupos, según expongan: 1º Los progresos sucesivos, después de la decadencia rápida de la teocracia judía en Palestina hasta la ruina de Jerusalén por Nabucodonosor; 2º La manera con que Dios se dignó renovar el hilo a medio romper de la Alianza, y reconstruir la teocracia primitiva sobre bases en un principio muy humildes, pero ganando cada día en solidez y al mismo tiempo en gloria.

Al primer grupo pertenecen los *Profetas anteriores* y los Paralipómenos; al segundo los otros ocho Libros Históricos.

Leyendo a Josué, nosotros asistimos a la conquista de la tierra prometida y a la instalación en cierto modo material del reino de Dios. En los tiempos de los Jueces, las doce tribus, a través de graves dificultades, refuerzan poco a poco en ellas la vida teocrática. En el libro de Rut, la raza real es preparada. Los libros de los Reyes y los Paralipómenos nos muestran el reino teocrático llegando a su apogeo de gloria y poderío bajo David y Salomón, pero yendo en seguida de caída en caída hacia la ruina, a pesar de algunos períodos de levantamiento exterior y moral. La idea dominante de los escritos que llevan los nombres de Esdras, Nehemías, Tobías, Judit y Ester, es: que Dios no ha abandonado totalmente a su pueblo, y que le reserva un brillante porvenir; y este porvenir comienza a producirse en tiempo de los Macabeos, ya en gloriosas hazañas de armas, ya en la regeneración moral de Israel, en espera de días más hermosos todavía, los del Mesías.

El período cronológico que abarcan estos diversos escritos, corre desde la conquista de la Tierra Santa hasta el gobierno de Simón Macabeo; esto es, desde los primeros años del siglo XIII hasta el año 135 antes de Jesucristo.



## 81. Forma de los libros históricos.

La forma de todos estos libros es naturalmente muy variada, según las épocas y los autores; de ordinario muy sencilla, a veces breve y lacónica, a veces abundante y difusa; menudean en ellos las repeticiones; escasas son las transiciones, ni la razón misma de los acontecimientos es indicada.

San Agustín ya había hecho observar que el método de los historiadores sagrados es casi siempre *impersonal*. «Ellos narran... pura y sencillamente los hechos, sin... juzgarlos. Constatan que el pueblo de Dios es dichoso cuando es fiel a la Ley, y desdichado cuando es infiel; esta es, por decirlo así, su filosofía de la historia; pero, fuera de esta indicación del fin de la Providencia, son simples expositores... Esta manera de escribir la historia, debe ser advertida con cuidado, pues ella nos da la solución de muchas objeciones que se han hecho a los Libros Sagrados. Se ha pretendido afirmar, que ellos aprueban las acciones culpables que registran, por la simple razón de que no las reprueban o censuran. Nada más falso: ellos no aprueban ni desaprueban los acontecimientos que narran; es oficio del teólogo y del crítico apreciarlos según su naturaleza y sus consecuencias» (S. Aug. *Quaest. in Heptat.* VII, 49).

## 82. Nombre y división del Pentateuco.

Los libros de Moisés son llamados por los Judíos *Thora* (Ley) y por nosotros *Pentateuco* (cinco volúmenes). Los Judíos distinguen los cinco Libros de la Ley o Pentateuco, con las primeras palabras con que empiezan; los Griegos y Latinos, siguiendo la versión de los Setenta Intérpretes, los llaman: Génesis (*origen*), Exodo (*salida*), Levítico (*de los Levitas y sacrificios*), Números (*enumeración, censo*) y Deuteronomio (*segunda Ley*). La división del Pentateuco en cinco libros, es muy antigua.

Dase el nombre de Pentateuco al conjunto de los cinco primeros libros del Canon del Antiguo Testamento; y constantemente, tanto en las Biblias latinas como en la griega y la hebrea ha ocupado el mismo puesto de honor, no sólo por su antigüedad sino por la dignidad de su contenido, que es la legislación hebrea, base y fundamento de todos los libros restantes de uno y otro Testamento.

El Pentateuco recibió entre los griegos ese nombre desde muy antiguo. Entre los hebreos es llamado *La Ley*, *La Ley de Moisés*, por ser entre ellos como un axioma la composición mosaica del Pentateuco. Consta el Pentateuco de dos partes, una legal y otra histórica, siendo la primera la más

importante; y están repartidas en cinco libros llamados Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio; en hebreo Beresit (*en el principio*), Velle semot (*y estos los nombres*), Vaicrá (*y llamó*), Vaiedabber (*y habló*), Elle hadebarim (*éstas son las palabras*), por empezar los libros con estas palabras. La porción exclusivamente histórica que precede a la Legislación y forma el Prólogo a la misma, se extiende desde la creación del mundo hasta la salida de Egipto, abrazando todo el Génesis y los 19 primeros capítulos del Exodo. Lo restante hasta la muerte de Moisés está mezclado con la Legislación, pues ésta se va proponiendo por partes con ocasión de varios sucesos históricos que van ocurriendo y dando margen a nuevas disposiciones legislativas.

### 83. Argumento del Pentateuco.

El Génesis sirve de introducción a los otros cuatro Libros del Pentateuco y a toda la historia del pueblo de Dios. Nos narra la historia del mundo hasta la vocación de Abrahán, Isaac y Jacob. Los tres Libros que siguen al Génesis, nos dan a conocer el establecimiento de la nacionalidad hebrea y la Ley que se le dió. El quinto Libro, el Deuteronomio, tiene un carácter propio; consta de unos discursos en los cuales Moisés resume, explica o completa el código que ha impuesto a Israel por mandato de Dios.

### 84. División y contenido del Génesis.

El Génesis se divide en diez secciones que no son de la misma extensión, ni importancia: van precedidas del relato de la creación del mundo, que sirve como de introducción y prefación a todo el Pentateuco y a toda la Biblia.

Introducción. Creación del mundo, I - II, 3.

- Sección 1. Historia del cielo y de la tierra, II, 4 - IV, 26. Historia primordial de los seres terrestres y del hombre: creación, paraíso terrestre, caída de Adán, su descendencia en la línea de Caín hasta la séptima generación.
- » 2. Historia de Adán, V - VI, 8. Descendencia de Adán en la línea de Set; comprende 10 generaciones hasta Noé (historia antediluviana de los hijos de Dios).
  - » 3. Historia de Noé, VI, 9 - IX, 29.
  - » 4. Historia de los hijos de Noé, X - XI, 9. Padres de todos los pueblos de la tierra. Punto de partida de todas las historias particulares.
  - » 5. Historia de Sem, XI, 10 - 26. La Biblia dejando de ser la historia general de la humanidad, se convierte primero en historia de la familia de Sem, después en historia de la familia de Abrahán y finalmente de la familia de Jacob únicamente. Se hace caso omiso de las líneas genealógicas laterales.

- Sección 6. Historia de Tare y de Abrahán, XI, 27 - XXV, 11. Vocación de Abrahán, transmigración a la tierra de Canaán, alianza celebrada con Dios: promesas recibidas, etc.
- » 7. Historia de Ismael, XXV, 12 - 18. Se dejan de lado las tribus descendientes de él.
  - » 8. Historia de Isaac, XXV, 19 - XXXV, 29. El heredero de las promesas divinas hechas a Abrahán. Historia de los hijos de Isaac, hasta el momento en que Isaac muere y Jacob queda como Jefe de la familia.
  - » 9. Historia de Esaú, XXXVI, XXXVII.
  - » 10. Historia de Jacob, XXXVII - L. Establecimiento de los Israelitas en Egipto. Cómo la Providencia llevó a Egipto José el cual debía después hacer venir al mismo país a su padre y a sus hermanos. Muerte de Jacob y de José, que dejan allí su posteridad.

Los Libros que siguen constituyen casi el cuerpo de la obra mosaica, de la cual el Génesis es el exordio, y el Deuteronomio el epílogo; contienen, pues, en cierta manera toda la legislación, que el Génesis prepara, y el Deuteronomio inculca. El conocimiento de ese plan no sólo es útil para la lectura del Pentateuco, sino también para establecer la autenticidad de toda la obra de Moisés.

## 85. División y contenido del Exodo.

El Exodo nos muestra a Israel, que se ha convertido en un pueblo, oprimido por los Faraones y libertado por el enviado de Dios, Moisés, el cual realiza con este fin los milagros más sorprendentes; la promulgación de la Ley en el Sinaí y la construcción del Tabernáculo.

Se divide en tres partes.

- Parte 1. Acontecimientos que preceden y preparan la salida de Egipto, I-XII, 36. Opresión de Israel: vida de Moisés, su vocación: regreso a Egipto: obstinación de Faraón: plagas: salida precipitada de Israel.
- » 2. Salida de Egipto hasta la llegada al Sinaí, XII, 37 - XVIII. Primeros campamentos: prescripciones para la Pascua: santificación de los primogénitos; columna de nube. Paso del Mar Rojo. Viajes y primeras estaciones en el desierto, el maná, etc. Victoria contra los Amalecitas; visita de Jethró.
  - » 3. La legislación dada en el Sinaí y la construcción del Tabernáculo; llegada al Sinaí: XIX-XL. Promulgación de la Ley: advertencia para la entrada en la tierra de Canaán; prescripciones relativas a la construcción del Arca y Tabernáculo. Defección del pueblo: el becerro de oro. Construcción del Tabernáculo.

## 86. División y contenido del Levítico.

El Levítico contiene las leyes relativas al ejercicio del culto en general y en particular. Divídese en tres partes.

- Parte 1. De los sacrificios I-XI. Regula lo que se refiere a los sacrificios mísmos. Especies, objeto y rito de los sacrificios, I-VII. Consagración de los sacerdotes. Castigo de los hijos de Aarón que quebrantaron las prescripciones relativas al culto divino, VIII-X. Víctimas para los sacrificios, animales puros e impuros, XI.
- 2. De las impurezas legales, XII-XXII. Impurezas legales, XII; leprosos, XIII-XIV: impurezas involuntarias, XV. Entrada del Sumo Sacerdote en el Santuario: macho cabrío echado al desierto; fiesta de la expiación, XVI. Reglas para inmolar las víctimas; prohibición de comer la sangre y la carne de los animales no degollados, XVII. Diversos preceptos morales y religiosos, XVIII-XX. Santidad de los sacerdotes, XXI-XXII.
  - 3. El Sábado y las fiestas, XXIII-XXVII. El Sábado y las grandes fiestas del año XXIII-XXVI. Votos y diezmos, XXVII.

## 87. División y contenido de los Números.

Los Números narran la historia del pueblo hebreo desde que marcha del Sinaí el segundo año después de la salida de Egipto, hasta el año 40 después de dicha salida, refiriendo los acontecimientos más importantes: las rebeliones de los Israelitas y los castigos que por ellas sufren; las leyes y mandatos promulgados en este espacio de tiempo y la conquista de la parte de la Palestina situada al este del Jordán. Puede dividirse en tres partes.

- Parte 1. Preparativos para marchar del Sinaí, I-X. Número de Israelitas aptos para llevar armas: orden para establecer el campamento, I-II. Número de los Levitas, III-IV. Leyes particulares, V-VI. Ofrendas de los Jefes de Tribu en la dedicación del Tabernáculo, VII. Consagración de los Levitas, VIII. Ofrenda de la Pascua en el Sinaí, IX, 1-14. Columna de fuego y de humo, las trompetas para ponerse en marcha, IX, 15-X, 10. Marcha del Sinaí, X, 11-36.
- 2. Rebeliones del pueblo en el desierto y hechos más notables hasta el principio del año 40 de la salida de Egipto, XI-XIX. Rebelión en Tabeerath; parte del campamento es incendiada; las codornices y los sepulcros de la concupiscencia, XI. Murmuración de María y Aarón contra Moisés; castigo de María, XII. Moisés envía exploradores a Canaán; sedición que tiene lugar a su regreso, XIII-XIV. Diversas leyes, XV. Rebelión de Datán, Coré y Abirón, XVI-XVII. Diversas Prescripciones, XVIII-XIX.
  - 3. Acontecimientos importantes y leyes promulgadas en los diez primeros meses del año 40, XX-XXXVI. Llegada al desierto de Sin, muerte de María y Aarón, etc., XX. Victoria sobre el rey Arad: serpientes de fuego; victoria contra Ogg y Sehón, XXI. Balaán y sus profecías,

XXII-XXIV. Idolatría de los Israelitas, su castigo, XXV. Nueva enumeración del pueblo antes que se le reparta la tierra prometida; Josué es designado sucesor de Moisés, XXVI-XXVII. Fiestas y votos, XXVIII-XXX. Victorias sobre los Madianitas, XXXI. Las Tribus de Rubén y Gad y media Tribu de Manasés, fijan su residencia al otro lado del Jordán, XXXII. Campamentos de los Israelitas; límites de la Tierra Prometida, XXXIII-XXXIV. Ciudades levíticas, ciudades de refugio, XXXV. Prescripciones relativas al matrimonio de las hijas hebreras, XXXVI.

## 88. División y contenido del Deuteronomio.

El Deuteronomio forma un todo completo: sus divisiones son más marcadas y se compone principalmente de discursos pronunciados en los llanos de Moab, frente a Jericó, durante el mes undécimo del año 40 del Exodo. Moisés próximo a su muerte nuevamente inculca al pueblo las leyes dadas por Dios. Moisés, sustituido por Josué, muere.

El Deuteronomio empieza con el discurso con que Moisés el año 40 después de la salida de Egipto, recuerda nuevamente los beneficios que Dios había acordado al pueblo, I-IV.

Con el segundo discurso fuerte y abundante promulga de nuevo el Decálogo, enseña que se adore al verdadero Dios y se huya de la idolatría, V-VII. Recuerda los beneficios y los castigos de Dios a los Israelitas: promete bendiciones a los que observaren los mandatos de Dios y maldiciones contra los que los violaren, VIII-XI. Manda que sean exterminados y muertos los falsos profetas que aconsejaren la idolatría, XII-XIII. Prohíbe alimentarse de animales impuros; manda que se remitan las deudas y se dejen en libertad los siervos cada siete años y se celebren las festividades prescritas, XIV-XVI. Vaticina sobre los futuros reyes de los Israelitas y sobre el Mesías venidero, XVII-XVIII. Recuerda varias leyes judiciales y penales, XIX-XXVI. Promete a los que observaren estas leyes una múltiple bendición y una durísima maldición a los que las violaren, XXVII-XXX. Moisés por mandato de Dios designa a Josué por sucesor suyo; entrega a los Levitas el Libro de la Ley, XXXI. Cántico de Moisés, XXXII. Bendición de las Tribus de Israel, XXXIII, Muerte de Moisés, XXXIV.

## 89. Fin e índole del Pentateuco.

Moisés jamás pensó entregar a la posteridad la historia universal del mundo, sino hacer ver históricamente que Dios, queriendo conservar la verdadera religión entre los Hebreos, eligióse un pueblo del cual El quiso ser guía y rey, y le impuso una Ley moral, religiosa y judicial. Por ese motivo omite muchos hechos históricos, v. gr. lo que sucedió mientras los Israelitas moraban en Egipto; o lo que aconteció desde el año tercero de la estadía en el desierto hasta el año cuadragésimo. Las leyes son referidas no sistemáticamente, según el orden de las cosas, sino más bien cronológi-

camente según el orden de los tiempos y con los sucesos en cuya ocasión fueron dadas.

### 90. Tiempo y lugar en que fué escrito el Pentateuco.

No consta precisamente el año y el lugar en que Moisés escribió el Pentateuco. Sobre eso así piensa Bonfrerio: «Escribió Moisés tanto el Génesis como los otros libros del Pentateuco después de haber dado Dios la Ley y después del segundo retiro en el monte Sinaí; ni le faltó para ello comodidad en los cuarenta años pasados en el desierto; aunque no todas las cosas fueron escritas en el mismo tiempo, pues algunos hechos históricos sucedieron más tarde. Por tanto el primer año, o antes de la salida del monte Sinaí, creo que fué escrito el Génesis, el Exodo, el Levítico y los nueve primeros capítulos del libro de los Números; lo demás del mismo libro en los posteriores tiempos de la peregrinación por el desierto, según el orden de los acontecimientos, de manera que los últimos capítulos desde el vigésimo hasta el fin fueron escritos el último año de la peregrinación. Creo igualmente que el Deuteronomio fué escrito por Moisés no antes del último año».

### 91. Varias sentencias sobre el origen del Pentateuco.

Todo el Pentateuco, exceptuando los últimos capítulos del Deuteronomio y algunas glosas y adiciones insertadas por mano más reciente, se le atribuyó a Moisés hasta el siglo 18 por unánime persuasión tanto de los Judíos como de los Cristianos; y en toda la antigüedad poquísimos fueron de contrario parecer.

A fines del siglo 18, habiendo entre los Protestantes prevalecido el racionalismo, encendiéndose una guerra atroz contra el origen mosaico del Pentateuco y en día de hoy llegó a tal extremo la cosa, que poquísimos de ellos osan atribuir toda la obra a Moisés; y entre nuestros adversarios hay más opiniones que cabezas. Queriendo atribuir el Pentateuco a varios autores, unos sostienen que consta de algunos documentos bastante largos (*hypothesis documentorum* = hipótesis de los documentos), otros que consta de muchos fragmentos breves (*hypothesis fragmentorum* = hipótesis de los fragmentos), y otros finalmente sostienen que la obra primitiva con el largo transcurso de los tiempos fué aumentada por muchos y como completada (*hypothesis supplementorum* = hipótesis de los suplementos).

Hoy apenas se encuentra a un crítico que siga únicamente uno de estos sistemas; pues los más juntan el primero con el tercero, y algunos además necesitan de *fragmentos* para explicar el origen de la obra que nos interesa. Actualmente la variedad de las hipótesis es tan grande, que siempre se encuentra algún defensor, cualquiera sea el número de *documentos* o la época que se asigne al Pentateuco. Dejando de lado tantas hipótesis, sólo

hacemos notar, que muy encendida está la lucha entre los mismos «críticos» con respecto a la relación que el Deuteronomio guarda con los otros libros del Pentateuco. Conducen en distinguir al autor del Deuteronomio (*Deuteronomista*) del autor de los libros anteriores, pero no concuerdan en determinar si es más antiguo el Deuteronomio, o los principales documentos de los libros anteriores.

No menos inútil que engorroso y difícil sería la tarea de enumerar y combatir todos los errores de nuestros días respecto al origen del Pentateuco. Nuestros adversarios se tomaron el trabajo de la refutación peleándose entre ellos mismos, y se ve claramente la incertidumbre de los principios sobre que se apoyan, si se considera el desacuerdo de esos críticos sobre el número y el origen de los documentos y fragmentos que según ellos componen el Pentateuco, y sobre el tiempo que asignan a la redacción de la obra. Unos con Tuch para escribir y juntar los documentos y fragmentos del Pentateuco admiten *dos* escritores, otros con De Wette admiten *tres*, otros con Hupfeld *cuatro*, etc., y otros finalmente con Ewald admiten casi innumerables escritores.

El primer documento o fragmento, que sirvió para componer el Pentateuco, unos dicen que vió la luz antes de Moisés, otros que en tiempo de Moisés, otros que en tiempo de Josué, o de los Jueces, o de Samuel, o de David. Dan por terminado el Pentateuco, unos en tiempo de Josué, otros en tiempo de Saúl, o de David, o de Salomón, o de Josías; otros poco antes del cautiverio de Babilonia, otros poco tiempo después del cautiverio, o en el tiempo de Esdras, o en el tiempo intermedio entre Nehemías y Alejandro Magno, o en la edad de los primeros Tolomeos, o finalmente en el tiempo de los Macabeos.

Conviene hacer notar, que hasta estos últimos tiempos era opinión casi común de los «críticos», que el Deuteronomio era la parte más reciente del Pentateuco, y que la más antigua era aquella obra que, empezando con la creación de todas las cosas, comprendía la legislación de los libros intermedios, y que por unos es llamada «*Libro de los orígenes*», por otros: «*Anales*», u obra del Elohista I, etc. En los comienzos del siglo XIX Lebr. de Wette había dudado de si la legislación que se llama mosaica, era más antigua que el cautiverio de Babilonia. En el cuarto decenio del mismo siglo W. Vatke y J. F. L. George habían dicho que el Deuteronomio era más antiguo que la legislación de los libros intermedios. A esta opinión, en estos últimos tiempos propuesta con nuevo ardor por Graf, A. Kuenen y E. Reuss y con vigor sostenida por Wellhausen, se adhirieron casi todos los «críticos».

Causa maravilla ver a hombres doctos y eruditos, que consagraron tanto tiempo al estudio del Pentateuco, proponiendo con tanta certidumbre sus invenciones sobre el origen de esta obra, a pesar de que el continuo desacuerdo que hay entre ellos demuestre con clarísima luz la incertidumbre y falta de peso de sus argumentos.

## 92. Origen mosaico del Pentateuco.

Para evitar más fácilmente las cavilaciones de los adversarios, se han de notar dos cosas. 1) Los que dicen que Moisés es el autor de los cinco libros que llevan su nombre en el canon, no niegan con eso que alguna de las cosas que allí se contienen hayan sido escritas en otros libros antes de Moisés y que él las haya transcrito. 2) Aunque admitan el origen mosaico del Pentateuco, no reconocen que todas y cada una de las cosas que hoy se leen en el texto hebreo, hayan tenido por autor a Moisés.

Para que uno sea llamado con razón autor de una obra histórica, se requiere y es suficiente que haya concebido en su mente el plan y el fin de la obra; que haya escrito las principales y esenciales partes de la historia y adaptado a su plan y fin y hecho suyas aquellas cosas que tal vez sacó de otra fuente. Nada obsta que los argumentos de su narración los haya sacado de fuentes escritas o de la tradición oral. Así Moisés debe ser reconocido y tenido por autor de todo el Pentateuco, aunque como se cree, haya transfundido, en su obra, poco o mucho de otros escritos anteriores (V. n. 96).

A la verdad, el Pentateuco no ha tenido otra suerte que los otros libros. Así se explica cómo fueron deslizándose en él inexactitudes (menda) debidas a los copistas, amanuenses, etc. También algunos nombres y vocablos fuera de uso, en el trascurso del tiempo fueron sustituidos por otros más usados.

No se puede negar el origen mosaico del Pentateuco por el solo hecho de que terminado, un autor inspirado posterior a Moisés le haya agregado algunos capítulos (como los últimos del Deuteronomio en los cuales entre otras cosas se narra la muerte y sepultura de Moisés).

Tampoco se podría negar el origen mosaico de la obra si con probables argumentos se llegara a probar que algunos preceptos más recientes fueron intercalados por la autoridad legítima como suplemento entre las leyes mosaicas.

Con cinco argumentos se probará que Moisés es el autor del Pentateuco: los tres primeros prueban directamente esta tesis, los otros dos, aunque de suyo y próximamente demuestran que la obra debe asignarse al tiempo de Moisés, servirán muchísimo para confirmar y reforzar los argumentos anteriores.

1. *El testimonio de Jesucristo.* El primer argumento lo ofrece el testimonio de N. Señor Jesucristo, que puede y debe bastar para todos los cristianos. Es cosa sabida por todos que en tiempo de Jesucristo los Judíos con unánime consentimiento reconocían a Moisés como autor de todo el Pentateuco. Ahora bien, tan lejos estuvo Jesucristo de desaprobando esta común persuasión de su pueblo, que con palabras expresas confirmó en ella a sus oyentes. Luego a no ser que uno con blasfemia e impiedad quiera decir que Jesucristo ha aprobado un error, deberá confesar que Jesucristo con su infalible testimonio ha puesto fuera de toda duda el origen mosaico del Pentateuco.

Se prueba la menor de nuestro argumento: *a)* con aquellos textos en los cuales el Señor habla del *libro de Moisés, de la Ley de Moisés* (Marc. XII, 26; Luc. XXIV, 44). A estos textos se acercan los otros que expresamente atribuyen a Moisés los preceptos pentateúquicos, aunque se creía ser los mismos divinos (Matth. VIII, 4; XIX, 8; Marc. I, 44; VII, 10; X, 5; Luc. V, 14; XX, 28; Joan. VII, 19; VIII, 5, etc.). *b)* A fin de que nadie diga que el Señor se acomodó al modo de hablar de los Judíos (casi de la misma manera que los mismos que niegan la existencia de Homero usan la fórmula: «Homero escri-



bió»), apelamos a Juan, V, 45 sqq. En efecto, a los Judíos que querían matarlo, dijo: «No penséis que yo os he de acusar ante el Padre: hay quien os acuse, Moisés, en quien vosotros habéis puesto la esperanza. Porque si creyeráis a Moisés, me creyeráis a mí: porque aquél de mí escribió. Mas si a los escritos de aquél no creéis, ¿cómo creeréis a mis dichos?» Ningún hombre prudente podrá negar que en este pasaje se designe todo el Pentateuco, en cuanto predijo la venida del Señor sea con las palabras, sea con las cosas (tipos) (cf. v. 39); ni es menos cierto que el Pentateuco es atribuido a Moisés como a autor. Luego si Moisés no fuese el autor del Pentateuco, el Señor habría afirmado un error <sup>1</sup>.

c) En confirmación de lo dicho añadimos que si los Apóstoles afirman que *Moisés es leído* (Act. XV, 13; 2. Cor. III, 15), o si hablan del libro que Moisés leyó en presencia del pueblo y roció con sangre (Hebr. IX, 19; cf. Exod. XXIV, 7), o si atribuyen a Moisés los preceptos, vaticinios y narraciones del Pentateuco (Luc. II, 22; Joan. I, 17, 45; Act. III, 22; XXVIII, 33; Rom. IX, 15; I Cor. IX, 9, etc.) ciertamente no fueron enseñados por el Señor que estos libros se atribuyen a Moisés sólo por error, ni que fueron compuestos en tiempo de Josías o de Esdras.

## 2. La tradición de los Judíos considerada en sí misma.

El segundo argumento nos lo ofrece la tradición de los Judíos considerada en sí misma. Desde el siglo V o al menos desde el III antes de J. C., fué común y constante la persuasión de todos los Judíos, que el Pentateuco había sido escrito por el legislador de ellos, Moisés. Ahora bien, esta tan antigua, común y constante persuasión sobre una cosa de tanta importancia, no se explica si no está fundada en la verdad del hecho.

El Pentateuco samaritano, que probablemente ya desde antes del siglo V y ciertamente no después del IV llegó a los Samaritanos, y la versión alexandrina que vió la luz en los comienzos del siglo III antes de J. C., nos enseñan que el Pentateuco en la forma en que lo tenemos hoy, no es de época más reciente que la del siglo V, o al menos del III. También que los libros del Pentateuco fueron siempre atribuidos a Moisés, como a autor de ellos, consta no sólo de los testimonios de Filón y Josefo Flavio (los cuales creyeron que el mismo Moisés había escrito el relato de su misma muerte),

---

<sup>1</sup> Para la mejor inteligencia del pasaje de S. Juan, V, 39, 45-47, nótese, que las Escrituras por antonomasia, las únicas que admitían los saduceos, las que eran objeto preferente de los estudios de los escribas, eran precisamente los cinco libros del Pentateuco. Más aun; en estas Escrituras está comprendido de un modo especial el Génesis, que es el libro del Pentateuco que más habla del Mesías, por las numerosas profecías mesiánicas que encierra: se quiere decir, que las Escrituras son aquí no solamente el código de la legislación mosaica, sino también las narraciones más antiguas de la historia de los patriarcas. Ahora bien, estas Escrituras poco después se llaman simplemente *escritos de Moisés*, de los cuales es él tan propiamente autor, que en ellos y por ellos es acusador de la infidelidad judaica delante del Padre. Así es cómo Jesucristo proclamó terminantemente la autenticidad mosaica del Pentateuco.

sino también de escritores paganos, como Alejandro Polihistor (I siglo), Eupólemo (II siglo antes de J. C.), Hecateo (IV siglo a. Crist.), los cuales afirmando que «Moisés legislador había narrado la historia de los Judíos», «que había escrito leyes para los Judíos», reflejan lo que ellos habían oído de los Judíos de su tiempo.

Más significativo es aún otro hecho. Ya desde el siglo VII antes de J. C. los Judíos estaban divididos en varias sectas y diseminados por gran parte del mundo entonces conocido. Siendo esto así, ¿cómo era posible que un libro compuesto a mitad del siglo V, como pretenden los críticos racionalistas, fuese admitido y acatado por todos, sin que se levantase una sola protesta, sobre todo tratándose de un código de leyes tan onerosas y de una historia tantas veces deprimente? Recuérdese la oposición irreductible que halló en la masa del judaísmo la predicación de Jesucristo, y se comprenderá la que hubiera hallado un código como el Pentateuco al aparecer en el siglo V con la pretensión de imponerse a todos.

3. *El testimonio del mismo Pentateuco.* En tercer lugar, el Pentateuco mismo atestigua su origen mosaico. En efecto, los testimonios de un libro sobre sí mismo y su origen, presentan un sólido argumento de autenticidad, si nos consta de otra parte que aquellos testimonios no son falsos. Los testimonios, pues, que se encuentran en el Pentateuco sobre su autor, son de dos clases; en unos se dice que Moisés escribió ciertas perícopas; en otros se enseña que toda la obra fué escrita por Moisés. Luego con razón se dice, que con el testimonio del mismo Pentateuco se demuestra que Moisés es su autor.

Los testimonios de la primera clase son cuatro. Dios mandó a Moisés que escribiese «en el libro para memoria»<sup>1</sup> la victoria alcanzada sobre los Amalecitas; y que pusiera por escrito las cosas mediante las cuales Dios había contraído alianza con Moisés y los hijos de Israel (Exod. XXXIV, 27). Después de celebrada la primera alianza «escribió Moisés todo cuanto dijo el Señor» (Exod. XXIV, 4); y hacia el fin de la peregrinación por el desierto describió las mansiones de los hijos de Israel según los lugares de los campamentos que iban mudando por orden del Señor (Num. XXXIII, 1, 2). Aunque con estos testimonios expresamente se pruebe que Moisés escribió sólo estas cuatro cosas, con todo con derecho inferimos que él mismo escribió también las restantes. En efecto, de la misma manera que a los profetas, aunque escribían todos sus vaticinios, expresamente se les mandaba que escribiesen algunos vaticinios más importantes, o expresamente atestiguan que los han escrito, así también a Moisés fué mandado expresamente que escribiese aquellas cuatro cosas importantísimas: la sanción de la primera alianza y su renovación, la primera victoria alcanzada por el auxilio de Dios, y el castigo de la larga peregrinación por el desierto, mientras debió escribir también las demás cosas.

Toda duda es desvanecida por las otras palabras referidas en el Deuteronomio: «Escribió, pues, Moisés esta Ley, y entregóselas a los sacerdotes, hijos de Leví... y les mandó diciendo: Al cabo de siete años, en el año de

<sup>1</sup> Exod. XVII, 14. En el texto hebreo se dice *en el libro*, lo que supone la existencia de un libro en el cual estaban consignados los acontecimientos que tenían relación con la historia de Israel.

la remisión, en la fiesta de los Tabernáculos, cuando se juntan todos los Israelitas... leerás *las palabras de esta Ley* en presencia de todo Israel, que las oírás, etc.» (Deut. XXXI, 9 sqq.; cf. XXXI, 24 sqq.). Ahora bien, *a*) con lo expresión «*esta Ley*», «*las palabras de esta Ley*», se designa al entero Pentateuco; esto lo enseña la exegética tradición de los Judíos, que en esta cuestión no es lícito abandonar, porque se trata de un precepto que debía cumplirse cada siete años; y los rabinos siempre enseñaron que en la fiesta de los Tabernáculos del año de la remisión, debíase leer todo el Pentateuco (o más bien perícopas escogidas de todo el Pentateuco). *b*) Pero si uno opina con algunos modernos intérpretes que la expresión «*esta Ley*» designa el solo Deuteronomio, el argumento no pierde su valor, porque aquel que concede que el Deuteronomio fué escrito por Moisés, está obligado a conceder que los libros anteriores también fueron escritos por el mismo Moisés. En efecto, *a*) el Deuteronomio todo, ya en su argumento histórico, ya en su argumento legislativo, presupone los libros anteriores. El primer discurso de Moisés (Deut. I - IV) está lleno de alusiones que se deben explicar por una narración precedente; el segundo discurso (Deut. V, sqq.), cuyo objeto es encomendar la Ley, omite o ligeramente toca preceptos de grande importancia (de la distinción de sacerdotes y levitas, de las impurezas legales, de los matrimonios prohibidos, etc.); la Ley hubiera quedado imperfecta, si Moisés hubiese escrito solamente el Deuteronomio; y sin embargo promete bendiciones al pueblo que observa «los preceptos, que en *esta Ley* (text. hebr. *en este libro de la Ley*) están escritos» (Deut. XXX, 10). *b*) En los discursos que se dice haber Moisés hecho *en los oídos de todo Israel* (Deut. V, 1) no una sola vez se trata *del libro de la Ley ya escrito* (XVII, 18 sq.; XXVIII, 58; XXIX, 19, 26 sq.), y como consta de los textos citados, en este volumen se hallaban las plagas de Egipto, que solamente son narradas en el Exodo. *c*) Finalmente el exordio del Deuteronomio no se explicaría sino supuestos los libros precedentes. Ni, en verdad, se podría saber lo que significa la indicación de tiempo del Deut. I, 3; ni entenderse la descripción de lugar del mismo Deuter. I, 1, 2.

4. El cuarto argumento, deducido de los otros libros del Antiguo Testamento y de toda la historia israelítica, tiene grande relación con el segundo y lo completa. Pone de manifiesto que en la historia israelítica no hubo un solo período en que el Pentateuco fuese desconocido a los Hebreos, ni dejasen éstos de reconocer a Moisés como autor del mismo libro. Si uno, retrocediendo, recorriera la historia hebrea desde la fecha que nuestros adversarios asignan al Pentateuco (es decir, el tiempo de Esdras) hasta la entrada de los Judíos en Palestina, hallaría que toda se apoya sobre la legislación pentateuquica; y vería también que entre los mismos Judíos una obra histórica y legislativa, que encerró las mismas cosas que el Pentateuco, gozó de una pública y suma autoridad y que esta misma obra fué atribuída a Moisés como autor algunas veces expresamente. Por tanto, o hay que negar toda fe a todos los libros históricos y proféticos y decir que toda la historia israelita es una continua mentira, o es necesario atribuir el Pentateuco a la época mosaica y al mismo Moisés, legado divino.

Al explicar este argumento damos por admitida la autenticidad de los libros proféticos, y la autoridad histórica de los libros históricos; la primera casi nos la conceden nuestros adversarios, la segunda se probará más abajo; aquí basta decir, que también los más de los «*críticos*» conceden que los Libros históricos sacaron sus narraciones de documentos fidedignos.

1. Los Libros de la Ley algunas veces son atribuidos expresamente a Moisés como a su autor por los Libros proféticos e históricos del Antiguo Testamento. Son testimonios proféticos los de Mal. IV, 4; Dan. IX, 11, 13; (XIII, 62; Bar. II, 2, 28 sqq.). Más frecuentes son los testimonios de los libros históricos; cf. 1 Esdr. III, 2, etc.; 2 Esdr. VIII, 1 sqq. etc.; 1 Paral. XVI, 40; 2 Par. XVII, 9, etc.; 4 Reg. XXII, XXIII; 3 Reg. II, 3; (Judic. III, 4); Jos. I, 7, etc. (A éstos agreguen los del libro deuterocanónico de Tobías, I, 8; VI, 13; VII, 1 sqq. C. Gr.).

2. De muchos testimonios ciertos, consta, que el Pentateuco fué siempre conocido y admitido. Iremos subiendo de los más recientes a los más antiguos.

a) Después de la división del reino, entre las tribus septentrionales el Pentateuco gozó de la misma autoridad que entre las meridionales; luego existió antes de la división del reino.

aa) En el reino de Israel en el siglo VIII Oseas y Amós siempre tienen delante de los ojos el argumento legislativo e histórico del Pentateuco y lo dan por conocido de sus oyentes. La liberación de Egipto es para ellos el principio de la íntima unión entre Dios y el pueblo (Os. II, 15; VII, 16; XI, 1; XII, 9; XIII, 4. - Am. II, 10; III, 1; IX, 7); hacen alusión a la larga peregrinación por el desierto y a sus menudos acontecimientos (Os. XIII, 5 sq.; II, 14 sq.; IX, 10; - Am. II, 10; V, 25); igualmente tocan tan brevemente otros hechos referidos por el Pentateuco, que no podrían ser entendidos si el pueblo no hubiera conocido la narración del Pentateuco (Am. IV, 11 et Os. XI, 8; cf. Deut. XXIX, 23; Os. VI, 7; XII, 2, 3, 12; Am. I, 11, etc.). Los dos enseñan que los Israelitas son castigados porque rechazaron *la Ley del Señor* (Os. IV, 6; Am. II, 4); y suponen o traen muchos preceptos mosaicos (Os. II, 11; XII, 9; IV, 8 sq.; V, 6, etc.; Am. V, 21 sq.; VIII, 10; IV, 4 sqq.).

La historia de los otros profetas enseña que los libros de Moisés habían sido reconocidos aun antes de estos dos profetas, Oseas y Amós. Cotéjese por ejemplo el sacrificio de Elías y la matanza de los falsos profetas (3 Regum, XVIII, con el Lev. I, 6-8; IX, 24, 39 y el Deut. XVII, 5; XVIII, 20, etc.).

b) Más frecuentes son los testimonios en el *reino de Judá*. En el 3, 4 Reg. y 2 Paral. apenas se narra la vida de un solo de los reyes sin que se suponga la Lev. Basta advertir esto: Josafat envió sacerdotes que enseñaran al pueblo *el libro de la Ley del Señor* (2. Par. XVII, 7 sqq.); a Joás junto con la diadema se le entrega «el testimonio», es decir, el libro de la Ley (4 Reg. XI, 12; 2 Par. XXIII, 11); en tiempo de Josías se encuentra en el templo «el libro de la Ley» escrito por mano de Moisés (4 Reg. XXII, 9 sqq., 2 Paral. XXXIV, 14 sqq.).

Las exhortaciones de los profetas del reino de Judá no se pueden entender si no se da por conocida la Ley Mosaica. Tómesese p. e. el primer capítulo de Isaías y compárese I, 2 con el Deut. XXXII, I, 6, 10; Exod. IV, 22; Gen. XII, 2; Deut. XXVI, 29; — a I, 3, 4 cofr. Gen. XXXII, 26 sqq.; Exod. XIX, 6; Deut. XXVI, 18; Num. XVII, 6; Deut. I, 8; XIV, 1, 10-15 con las leyes de los sacrificios, las fiestas mayores y menores, etc.

bb) Los pocos ejemplos que siguen, bastantemente hacen ver que el Pentateuco fué conocido y admitido en tiempo de los primeros reyes antes de la división del reino. *Salomón* en su oración (3 Reg. VIII, 23 sqq.) usa pala-

bras del Deuteronomio y luego mira las promesas del Levítico (VIII, 29 y Deut. XII, 11; - VIII, 31, 32 y Lev. V, 1, Deut. XXV, 1, etc.); edifica el templo para que sea imagen del tabernáculo de Moisés (3 Reg. VI, y Exod. XXVI, 8 sqq.; cf. 2 Paral. III, 10 sqq. y Exod. XXV, 18; XXVI, 31). David da acciones de gracias por el reino eterno prometido a él, usando palabras del Deut. IV, 7, X, 21; XIII, 16 (cf. 2 Reg. VII, 22-24); todo el estado político de aquel tiempo, es el que conocemos del Pentateuco. También con palabras del Deut. XVII, 14, el pueblo pide rey a Samuel (I Reg. VIII, 5) y Saúl se sirve de palabras de Moisés (I Reg. XV, 29 cf. Num. XXIII, 19, etc.).

c) En tiempo de los Jueces estaban en uso las leyes pentatéuicas (cf. XIV, 3; XV, 8), etc.; conocidas las narraciones (XI, 12 sqq.; I, 16; IV, 11, etc.), y la semejanza de las palabras en muchos pasajes, nuevamente prueba que éstas no habían sido sacadas de la tradición oral, sino del mismo Pentateuco.

d) Nuestros adversarios conceden que el autor del libro de Josué, conoció todo el Pentateuco. Siempre recurre a los preceptos y dichos de Moisés (I, 3, 22 sig.; IV, 12 sig.; IX, 24, etc.). El último discurso de Josué es como un compendio de la narración pentatéuica (XXIV, 2 sqq.), y lo que se narra de la sepultura de José, no se entiende si no se dan por existentes los libros de Moisés (XXIV, 32 cf. Gen. L, 24; XXXIII, 19; Exod. XIII, 19).

5. El quinto argumento sacado de la naturaleza e índole del Pentateuco, sirve directamente para reforzar el tercero; en efecto, prueba que la obra misma concuerda con el testimonio del mismo Moisés. Pero en contra de los modernos «críticos» que definen o establecen el origen de un libro fundándose sólo sobre los argumentos internos, el argumento que se saca de la índole y naturaleza misma del Pentateuco tiene mucho peso y autoridad. Con este argumento se prueba que el Pentateuco, como lo tenemos hoy, no pudo ser escrito por autores más recientes. Lo que se refiere a la índole del Pentateuco se reduce a cinco puntos.

1. Si Moisés es el autor del Pentateuco, es necesario que la obra haya sido escrita en el desierto. Ahora bien, no sólo toda la legislación mosaica, sino que también la misma narración revela que el Pentateuco fué escrito en el desierto.

A la verdad, sin que nombremos los preceptos que atañen a la peregrinación por el desierto (Num. II, 2-V, 4; X, 2 sqq., etc.), muchísimas prescripciones para los sacrificios, purificaciones, etc., suponen el desierto y los campamentos (Lev. I - VII; XIII; XIV; cf. IV, 11, 12, 21; XIII, 46; XIV, 3; XVI, 21, etc.). Ahora bien, la narración de esa peregrinación de Israel por el desierto revela un testigo ocular. En ciertas circunstancias muchos lugares son descritos con tanta exactitud, que un explorador guiado por la descripción mosaica podría todavía reconocerlos. Para el tabernáculo de la alianza y sus vasos no se usan sino aquellas cosas que fácilmente se hallan en el desierto (madera de acacia y la piel thachasch (Exod. XXV, 5) desconocida en la Palestina), etc.

2. Un escritor más reciente no habría tenido un conocimiento más exacto de las cosas de Egipto, ni lo habría supuesto en sus lectores. Ahora bien, el autor del Pentateuco conoció con toda exactitud las cosas de Egipto y las dió por conocidas de sus lectores.

El autor del Pentateuco a los recién salidos de Egipto continuamente propone la liberación que habían obtenido, como motivo para que observen los mandatos y preceptos dados (Exod. XX, 2; XIII, 3; XVI, 6; XXIX, 46; XXII, 20, Levit. XI, 25; Deut. V, 15, etc.; Num. III, 12 sqq.), y los amonesta que no imiten (Lev. XVIII, 3) las costumbres egipcias, ni vuelvan a Egipto (Deut. XVII, 16). Y lo que es aun de más peso, Moisés dió a los Israelitas muchos ritos de los Egipcios, purificados de toda mancha de superstición. Más: todo lo que en el Génesis se refiere de José y sus hermanos; lo que en el Exodo se lee de los trabajos de los Israelitas; de las plagas de Egipto; del ejército de Faraón, concuerdan con lo que nos revelan los monumentos egipcios. En el Pentateuco se nos presenta aquel estado de cosas egipcias que los monumentos más antiguos revelan que hubo cabalmente en tiempo de los Patriarcas y de Moisés. Además Moisés usa en el Pentateuco algunos vocablos egipcios sin dar de ellos explicación alguna (Gen. XLI, 43, 45); y del mismo Pentateuco consta que los Hebreos para quienes escribía Moisés, conocían las ciudades de Egipto (Gen. XLI, 45; XLVII; Exod. I, 11; XII, 37; XIII, 20; XIV, 2).

3. Si un autor más reciente hubiese escrito el Pentateuco en Palestina, en alguna parte hubiera hecho ver que él conocía de vista la tierra de Canaán y las cosas cananeas. Ahora bien, el autor del Pentateuco ni vivió en Palestina, ni la conoció de vista.

El autor del Pentateuco hablando de las más célebres ciudades de Palestina dice que se hallaban «en la tierra de Canaán» (Gen. XXIII, 2, 19, etc.; Deut. XI, 30, etc.), mientras no agrega nada hablando de las ciudades de Egipto o de las estaciones del desierto (Num. XXXIII, 3 sqq.). Cuando describió la hermosa de alguna región, no la comparó a otra de la Palestina, sino a alguna región de Egipto. - Advierte, además, cuán de paso se indican en el Pentateuco aquellos límites de la tierra, que en Josué son determinados mucho más exactamente (Num. XXXIV, 2-12, Cf. Jos. XV, 1-4, 21 sqq.; XIII, 4-6).

4. Si un escritor más reciente hubiese recogido las leyes vigentes en su tiempo y las hubiese reunido en un solo volumen, las hubiera dispuesto con tal orden, que las que tratan de la misma cosa o de cosas semejantes, estuviesen juntas. Ahora bien, en el Pentateuco no se observa nada de todo eso, antes bien parece que toda la legislación mosaica nace bajo nuestros ojos.

En efecto el autor no tuvo delante de sí un completo sistema de leyes, sino que las escribió según se iban publicando durante el camino del desierto, cambiándolas y completándolas según lo pedían las nuevas exigencias de las cosas.

Consulta las leyes sobre la Pascua (Exod. XII, 1, sqq.; Num. V, 2 sqq.), sobre la blasfemia (Exod. XX, 6; Lev. XXIV, 10 sqq.); sobre la celebración del Sábado (Exod. XX, 10; Num. XVIII, 32 sqq.), etc. Que ésta sea la índole de la legislación mosaica, se ve clarísimamente si se comparan los tres libros intermedios con el Deuteronomio; en los primeros los Israelitas son considerados como peregrinantes por el desierto; en el Deuteronomio, promulgado inmediatamente antes de la entrada en la Palestina, el legislador los tiene, por decirlo así, bajo sus ojos como en acto de entrar en las nuevas tierras que habitarán, etc.

5. Finalmente se puede añadir que el Pentateuco también por su lengua revela mayor antigüedad que los demás libros del A. T. Tiene algunas palabras y formas gramaticales propias, etc., que lo distinguen de los demás libros.

Lo que se ha dicho de la índole del Pentateuco, prueba que fué escrito en tiempo de Moisés; y también que el mismo Moisés es el autor de esa obra, máximamente si se considera el oficio que Dios le había confiado.

En efecto, Moisés, como único mediador y legislador divinamente establecido entre Dios y el pueblo, no podía dejar a la sola tradición oral la conservación de tantas leyes divinas, ni podía encargar a otro la colección de ellas. La legislación misma habría corrido peligro de perderse, si el pueblo hebreo, que debía sostener graves y largas guerras para poder entrar en la Tierra prometida, no hubiese tenido su Ley escrita. Esta Ley para que sirviera de testimonio contra el pueblo (Deut. XXXI, 26) debía ser escrita auténticamente, es decir por aquel mismo que la había recibido inmediatamente de Dios y la había promulgado como delegado divino. Y si las leyes fueron escritas por Moisés, también las narraciones históricas se deben atribuir a él, pues la Ley y la historia referida en el Pentateuco tienen tan estrecha conexión entre sí, que la una supone de la otra.

#### *Autenticidad e integridad del Pentateuco: resumen.*

Lo que respecta a la autenticidad e integridad del Pentateuco, se puede resumir con los siguientes párrafos de Fillion:

«El Pentateuco cabalmente por su importancia ha sido, desde un siglo, el blanco de los más violentos ataques de los incrédulos. Por el conjunto y por los detalles se ha negado, a pesar de la tradición, que fué escrito por Moisés, y se ha osado afirmar que sus partes legislativas y judiciales habían sido compuestas solamente en la época de los últimos profetas.

Pero: 1º Moisés pudo escribir el Pentateuco. El fué dotado, y los más incrédulos están fuertemente obligados a confesarlo, de una vasta inteligencia; y ¿qué cosa más natural en sí misma, independientemente de la inspiración divina, que tratase de preservar y transmitir a las generaciones futuras la legislación de la cual él había sido el medianero?

2º Una tradición universal, que se remonta a varios millares de años sin interrupción alguna y en la cual han tenido parte ya los judíos, ya los samaritanos, ya los cristianos, nos atestigua que Moisés es el autor del Penta-

teuco. Ahora bien, un testimonio de tal naturaleza y que estriba sobre un hecho tan grave y tan fácil de constatar, presenta todas las garantías que se pueden desear; por el contrario, inventar fuera de tiempo ese libro y ponerlo tardíamente en las manos de todo un pueblo como la obra de Moisés, habría sido un fenómeno histórico único en el mundo, y completamente imposible.

3º La evidencia interna viene a asociarse de la manera más enérgica a las pruebas extrínsecas, para demostrar la autenticidad del Pentateuco. Y con respecto a las ideas y al estilo, encontramos en cada página de ese libro admirable el sello y como la firma de Moisés; arcaísmos, grandeza y sencillez, conocimiento asombroso de las cosas de Egipto y del mundo antiguo, perfecta unidad, etc., todo prueba que no es la mano de un falsario la que ha compuesto las siguientes líneas: *Escribió, pues, Moisés todo cuanto dijo el Señor, Ex. XXIV, 4; Luego pues que Moisés escribió las palabras de esta ley en un libro, y concluyó, Deut. XXXI, 24 (Cf. Ex. XVII, 14; XXXIV, 27; Num. XXXIII, 2; Deut. XVII, 18, etc.).* Moisés, seguramente, ha podido utilizar e insertar en su narración documentos más antiguos que él: igualmente se ve acá y acullá que en el texto del Pentateuco han sido añadidas notas arqueológicas y geográficas; pero esto no impide que Moisés sea el autor real y principal del Pentateuco» (Fillion, *La Sainte Bible*).

## 92 (bis). Principales objeciones contra el origen mosaico del Pentateuco.

Dejando a un lado las objeciones anticuadas (del arte de escribir desconocida a Moisés, del uso de la tercera persona con que Moisés es designado, etc.), veremos las que se desprenden de los libros más recientes. Dos parecen de más peso. Dicen nuestros contrarios que consta de la narración sobre «el Libro de la Ley» encontrado por Helcías (4 Reg. XXII, 8 sqq.; 2 Paral. XXXIV, 14 sqq.) que en tiempo de Josías todo el Pentateuco, o a lo menos el Deuteronomio fué enteramente desconocido; y que muchísimas leyes y de grande importancia nunca fueron observadas antes de la esclavitud de Babilonia, y de consiguiente que nunca existieron. Estas aseveraciones se apoyan sobre una perversa interpretación de los textos o pasajes alegados por nuestros adversarios.

1. En la explicación del 4. Reg. XXII, 8 sqq. y 2 Paral. XXXIV, 14 sqq. se debe tener presente lo siguiente: *a)* El «Libro de la Ley» encontrado en tiempo de Josías en el erario, fué el entero Pentateuco; pues el solo Deuteronomio nunca fué llamado con el nombre de «Libro de la Ley»; ni de solo el Deuteronomio (XVI, 1-8) Josías pudo definir, cómo debíase celebrar la Pascua (cf. 4 Reg. XXIII, 11 sqq.). *b)* El «Libro de la Ley», en aquel tiempo no fué cosa del todo desconocida; ni el libro descubierto habría podido ser llamado con ese nombre si el «Libro de la Ley» antes hubiese sido desconocido; ni hubiera sido posible atribuir todas las calamidades del reino a la violación de la Ley, si ésta antes había sido del todo desconocida (4 Reg. XXII, 13), etc. *c)* La grande sorpresa del Rey y del pueblo por haberse encontrado el Libro de la Ley, se explica fácilmente, porque el libro encontrado fué aquel mismo ejemplar que escrito de su mano (cf. 2 Paral. XXXIV, 14) Moisés había puesto en el Tabernáculo como «testimonio contra Israel» (Deut. XXXI, 24 sqq.) y que después colocado con los demás vasos sagrados en el templo (3 Reg. VIII, 4), había desaparecido cuando Manasés, abuelo de Josías, había puesto en el Santuario los ídolos (4 Reg. XXI, 7; 2 Paral. XXXV, 5).

2. De los ejemplos con que nuestros contrarios pretenden probar que la Ley no fué observada y que fué desconocida, los más, o no vienen al caso.



porque hablan de un precepto particular desconocido o no observado por personas privadas (2 Reg. XIII, 13; Judic. XIV, 1-4; XI, 29), o fácilmente se desbaratan con una recta explicación de las palabras, etc. Más grave, es decir que la entera Ley ritual no fué conocida antes de Josías y aun antes de la esclavitud, pero de esta objeción, presentada hoy día con apremiante afán, se tratará en el Nro. 67.

Dicen otros que el Pentateuco contiene muchas cosas que revelan su origen más reciente. Entre ellas se indica la índole entera de la obra. Quieren colocar el Pentateuco entre las obras épicas; dicen que el autor narra las cosas sucedidas en tiempo de Moisés como más antiguas, y hasta como antiquísimas; y que de la manera de narrar las cosas revela que él no fué testigo ocular. Estas objeciones son de tan leve peso, que apenas merecen una refutación.

Comparando el Pentateuco con los Libros poéticos del A. T. se ve luego que su forma no es épica; su argumento puede ser llamado épico sólo por aquel que relega entre los mitos todos los milagros y hechos milagrosos. En cuanto a la *antigüedad* de las cosas referidas, es cierto que en el libro de los Núm. XV, 22 sqq.; XXVIII, 6; Deut. I - III, las cosas mosaicas se dicen antiguas; pero en aquellos lugares el autor, como historiador, habla en verdad de cosas pasadas, mas no dice una sola palabra que indique un tiempo *muy antiguo*. — Dicen que algunas narraciones son tan deficientes o escasas, que no pudieron ser escritas por un testigo ocular. A eso contestamos que nada deficiente se descubre, a no ser que se establezca que un testigo ocular deba relatar hasta las más pequeñas particularidades de las cosas que vio, etc.

Otra fuente de objeciones son algunas expresiones y notas históricas, arqueológicas y geográficas, que se dice no pudieron ser escritas por Moisés. Todas estas dificultades fácilmente se disipan diciendo (como también han opinado muchos antiguos y modernos intérpretes) que han sido glosas insertadas en el texto por Esdras, o por otro autor inspirado, o por algún copista o amanuense que se preciaba de sabio. Con todo, para disipar estas objeciones, no es necesario acudir a la inserción de glosas en el texto; bastaría la genuina explicación de los pasajes en cuestión. He aquí algunas objeciones con sus correspondientes respuestas.

*Obj.* En el Pentateuco se encuentran muchas cosas que revelan que su origen es más reciente; luego no fué escrito por Moisés. Tales son: 1) Ciertas referencias a medidas, monedas y a la geografía; como cuando el autor observa que la medida «Gomor decima pars est ephi» = Un gomor es la décima parte de un efi» (Exod. XVI, 36); «siclus viginti obolos habet» = Un siclo tiene veinte óbulos. (Ibid. XXX, 13); que la ciudad de Arbee era *Hebrón* (Gen. XXIII, 2); que Abrahán persiguió a sus enemigos hasta *Dau* (Gen. XIV, 14), etc. (*Hebron, Jair, Dan*: nombres desconocidos en la época de Moisés). Las observaciones con que se nos dice: *Chananaeus autem tunc erat in terra* = el Cananeo habitaba entonces aquella tierra (Gen. XII, 6) (como si el Cananeo no estuviera más en aquella tierra cuando fué escrito el Pentateuco); y *Vocavitque ex nomine suo Basan, Havoth Jair, id est, Villas Jair, usque in praesentem diem* = Y puso su nombre a Basán, llamándole Havot Jair, es decir, Aldeas de Jair, hasta el día de hoy (Deut. III, 14).

R. Podemos sin más conceder que estas observaciones y otras semejantes hayan sido insertadas por otro, v. g. por Esdras, etc. Aunque muchos y graves autores dicen que pudieron ser escritas por el mismo Moisés. La expresión *usque in praesentem diem* = hasta el día de hoy, la pudo decir igualmente bien Moisés, que S. Mateo en su Evangelio (XXVII, 8): *Vocatus est ager ille Haceldama...*, usque in hodiernum diem = Se llamó dicho campo Hacéldama..., hasta el día de hoy. Además, esa expresión puede significar

simplemente *ab illo tempore* = desde aquel tiempo, etc. El que la Escritura, narrando la venida de Abrahán a la Tierra prometida, diga «Chananaeus autem tunc erat in terra» = el Cananeo habitaba entonces aquella tierra, puede entenderse así: «Jam tunc Chananaeus erat in terra = Ya entonces el Cananeo habitaba aquella tierra», lo cual muy bien pudo ser escrito por Moisés.

*Obj.* También se objeta: 1) En el Génesis (XXXVI, 31 - 40) se enumeran los Reyes que reinaron en Idumea y se dice allí «antequam regem haberent filii Israel = antes que los hijos de Israel tuviesen rey» luego el Génesis fué escrito después que Israel tuvo reyes. 2) En el Exod. XVI, 35, se narra que los Israelitas comieron el maná por 40 años hasta que llegaron a la tierra de Canaán. Mas Moisés no llegó a la tierra de Canaán. 3) En el Deuteronomio (I, 1) se dice: Haec sunt verba quae locutus est Moyses... trans Jordanem = estas son las palabras que habló Moisés... de la otra parte del Jordán. Mas consta que Moisés no pasó el Jordán. 4) En el último capítulo del Deuteronomio se narra la muerte de Moisés y el luto de los Judíos; mas esto no pudo ser escrito por Moisés.

R. 1) Es ilegítima esa conclusión: porque Moisés haciendo alusión a la promesa hecha a Jacob y recordada poco antes (Gen. XXXV, 11) enumera los reyes de Idumea para confirmarla. En efecto, si los hijos de Esaú, al cual no había sido hecha la promesa, habían tenido tantos reyes, con mayor razón podían esperar tenerlos los hijos de Jacob, al cual había sido hecha la promesa.

Luego muy bien pudo decir Moisés las palabras referidas anteriormente.

2) En el Exodo XVI, 35 simplemente se dice que los Israelitas comieron el maná «usquequo tangerent fines terrae Chanaan = hasta que tocaron los confines de la tierra de Canaán». Y verdaderamente los Israelitas tocaron los límites de la tierra de Canaán antes de la muerte de Moisés, pues las tribus de Rubén y de Manasés ya habían ocupado toda la región de Canaán situada al oriente del Jordán.

3) En lugar de *trans Jordanem* = de la otra parte del Jordán; en hebreo se dice *in transitu Jordanis* = en el paso del Jordán; esta expresión a veces significa la orilla oriental del Jordán y a veces la occidental. La palabra *êber* significa propiamente *paso, ludo* y por tanto *beêber ha Yarden* significa la tierra situada al lado del Jordán, ya esté situada a la derecha o a la izquierda de dicho río.

4) Josepho Flavió creyó que Moisés describió en espíritu profético su muerte antes que aconteciera; pero es más conforme a la verdad la opinión de aquellos que dicen que el relato de la muerte de Moisés encabezaba el Libro de Josué, una vez unido al Pentateuco. Más tarde, separados estos libros, el relato de la muerte de aquel hombre extraordinario fué unido al Pentateuco, para que estuviese con los otros gloriosos hechos de su vida.

Objetan otros: Moisés no pudo dar leyes sobre los futuros reyes porque la dignidad real no puede conciliarse con la teocracia introducida por Moisés. Esta objeción no tiene valor ninguno. Pues a Abrahán y a Jacob Dios ya había predicho que tendrían reyes en su posteridad y había prometido a la tribu de Judá el cetro (Gen. XVII, 6; XXXV, 11; XLIX, 10); y los profetas más recientes que siempre tuvieron a la vista la legislación mosaica, nunca reprocharon al pueblo por haber pedido rey, y el autor de los Paralipómenos (del cual dicen todos nuestros contrarios que conocía todo el Pentateuco) afirma que los reyes se sentaron «in trono regni Jahve super Israel = en el trono del reino de Jehová sobre Israel». Verdaderamente el Señor fué el rey del pueblo, y hasta Samuel hacían sus veces los Jueces elegidos inmediatamente por Dios: después de Saúl y David los reyes fueron constituidos por derecho hereditario.

### 93. Unidad del Pentateuco.

Todos los críticos modernos pretenden sostener que el Pentateuco es de origen más reciente, porque, dicen, la obra entera se formó de varios fragmentos en su mayoría más recientes que Moisés. Dicen además que algunas partículas de estos fragmentos se descubren también en los libros de Josué, Jueces y hasta en los de Samuel y Reyes. Para reivindicar completamente la autenticidad del Pentateuco, debemos ver lo que hay que pensar sobre la unidad de la obra, y con qué derecho se dice que se compone de varios documentos.

No hay necesidad de probar con argumentos positivos la unidad del Pentateuco, porque desde más de tres mil años todos los que conocieron la revelación divina, los Judíos y los Cristianos, tuvieron y consideraron el Pentateuco como obra una y completa. Está en nuestro favor el argumento de posesión y corresponde a nuestros adversarios traer razones y argumentos en contra. Por otra parte del argumento y división del Pentateuco que hemos dado anteriormente, resulta que la obra de Moisés tiene aquella unidad que se requiere en toda obra histórica y legislativa. La conformidad misma de la lengua y del estilo de la obra, prueban lo propio. Nuestros mismos adversarios hoy reconocen en el Pentateuco cierta unidad que sus antecesores no le reconocieron; y también sostienen que el redactor del Pentateuco eligió los varios documentos según un fin determinado; y así elegidos los ordenó según el objeto que se había propuesto.

El argumento que sirve como de fundamento a todos los modernos *sistemas de los fragmentos o documentos* y en que más insisten los enemigos de la integridad del Pentateuco, *para establecer la pluralidad de autores*, es el de la diversidad del nombre de Dios que se nota en el Génesis y en los cinco primeros capítulos del Exodo. Dios es llamado exclusivamente *Elohim* en ciertas partes de dichos libros (pasajes elohistas); y exclusivamente *Jehová* en otras partes (pasajes jehovistas). Esta particularidad tan notable, se dice, no puede tener más explicación que la de suponer la existencia de dos autores diferentes: uno del *escrito elohista*, y otro del *escrito jehovista*.

Es cierto que en el Génesis parece que se distinguen como dos partes diferentes, es decir, pasajes que se caracterizan por el nombre de *Elohim* (*Dios*) que se da a Dios, y pasajes que se singularizan por el nombre de *Jehová* (*Señor*). Tertuliano, San Crisóstomo y San

Agustín ya habían fijado su atención en esos dos nombres. Pero de esto no puede sacarse prueba alguna contra el origen mosaico del Pentateuco. Para poder afirmar con razón que Moisés no pudo escribir el Génesis, a causa del nombre de *Jehová* que en dicho libro encontramos, sería necesario probar que dicho nombre no era conocido en la época de Moisés. Ahora bien, lo que sucede es precisamente lo contrario.

El Exodo (III, 14) nos refiere que Dios se reveló a Moisés como «*El que es*» (*Jehová*); y en el capítulo VI, 3, añade que Dios se había revelado a los patriarcas como *El Schaddai* o «*Dios Todopoderoso*»<sup>1</sup>, pero que no se había revelado a ellos con el nombre de *Jehová*. Desde este pasaje, el nombre de *Jehová*, usado para designar al verdadero Dios, es el nombre que predomina en el Pentateuco. Los exégetas no están de acuerdo en determinar cómo debe interpretarse el pasaje del Exodo que acabamos de mencionar. La opinión más común y la explicación más natural es la siguiente: el nombre de *Jehová* no era completamente desconocido antes de la revelación que se hizo a Moisés (Exod. VI, 3)<sup>2</sup>, puesto que este nombre entra como un elemento en el mismo nombre de la madre de Moisés, *Jochabed*, que significa: «*Jehová es su gloria*» (Exod. VI, 20). Sin embargo, Dios no se había revelado hasta entonces como *Jehová*, y por eso mismo el uso de ese nombre no era muy frecuente. Dios se había revelado a los patriarcas como Todopoderoso, *El Schaddai* (Gen. XVII, 1), no como «*El que es*» (*Jehová*). Puesto que es cosa segura que Moisés conocía el nombre sagrado de *Jehová*, no puede sacarse la consecuencia de que el Pentateuco no es obra de Moisés por usarse dicho nombre en algunos pasajes.

Aunque la autenticidad del Pentateuco no dependa del uso de los diferentes nombres de Dios, con todo, conviene dar una explicación del hecho que la crítica señala. De ese hecho se pueden dar varias explicaciones.

a) Puede suponerse que Moisés llamaba a Dios preferentemente con el nombre de *Jehová*; pero que ha incluido en el Pentateuco documentos antiguos en los cuales se daba a Dios el nombre de *Elohim* y que no ha cambiado dicho nombre divino, por no ser ne-

<sup>1</sup> La Vulgata traduce *El Schaddai* por *Deus omnipotens* = Dios omnipotente.

<sup>2</sup> San Jerónimo, conformándose con el uso judío, ha puesto en la Vulgata *Adonai*, en lugar de *Jehová*. Los Judíos que consideraban como inefable el nombre propio de Dios: *Jehová*, leían *Adonai* allí donde el texto decía *Jehová*.

cesario ese cambio al objeto que se había propuesto. Varios críticos han sostenido que Moisés ha tenido en su poder antiguas memorias de las cuales se ha servido para su obra. Efectivamente los recientes descubrimientos confirman esa hipótesis. Hoy es cosa probada que las tradiciones relativas a la creación y al diluvio, en su substancia habían sido conservadas por los pueblos antiguos, particularmente en la patria de Abrahán; y que habían sido consignadas por escrito, aunque algo desfiguradas, antes que dicho patriarca emigrara a Palestina (Cf. *Civilt. Catt.* 1911, Vol. III, pág. 656).

b) El uso de los diversos nombres divinos fácilmente se explica aun sosteniendo (como se debe sostener) que uno solo es el autor de todo el Pentateuco. En efecto, Moisés, en muchos pasajes del Pentateuco usó los diversos nombres atendiendo a su genuina significación. En otros pasajes (como los demás escritores de la Biblia) usó indiferentemente el uno o el otro. Pero, aunque *Elohim* y *Iahve*, o Jehová, genéricamente designen a Dios, con todo, en la Escritura Dios es llamado *Elohim* cuando se considera su grandeza y poder. Ese nombre divino es muy común y se le usa cuando se habla de Dios creador, gobernador, supremo dueño de todas las cosas; pero indica también los *falsos dioses*. Mas *Iahve*, que etimológicamente significa *el que absolutamente es existente e independiente* (Exod. III, 14) y por tanto *eterno* (Gen. XXI, 23; Is. IV, 1) e *inmutable* (Mal. III, 6) y de consiguiente fidelísimo en sus promesas (Deut. VII, 9), es el nombre de Dios en cuanto unió a sí con pacto especial a los hijos de Israel, y ese nombre no se puede dar, ni fué dado a los falsos dioses. Los dos nombres fueron sagrados para los Israelitas y los dos usados; de consiguiente, no hay que extrañar que Moisés haya usado promiscuamente esos dos nombres, cuando no había motivo particular para usar el uno más bien que el otro.

En confirmación de la unidad del Pentateuco, agrégase que con las perícopas o pasajes llamados elohistas, o con los pasajes jehovistas no se puede formar un todo completo o una historia que tenga alguna ilación, pues los nombres de *Elohim* y *Jehová* no se usan sino un número muy reducido de pasajes. Luego en el Génesis no es posible encontrar, valiéndose para ello de los nombres divinos, aquel *escrito primitivo y fundamental* que los racionalistas pretenden presentar sirviendo de origen al Génesis. Ocurre por el contrario que en el uso de los nombres de Dios, se nota cierto plan, lo cual prueba que Moisés se propuso un fin, determinado por lo menos en la mayor parte de los casos, al servirse de uno de estos nombres a preferencia del otro.

Con respecto a las *diferencias de estilo* de estos varios pasajes, hasta hoy nadie pudo probar que las haya.

Inútilmente los adversarios apelan a las *repeticiones y contradicciones*. Verdaderas *repeticiones y contradicciones*, no las hallará ni en la parte histórica ni en la legislativa el que, dejando de lado los prejuicios, examina la obra con sano criterio.

De las *inscripciones o títulos* (*Istae sunt generationes coeli et terrae* = Estos son los orígenes del cielo y de la tierra, Gen. II, 4; *Hic est liber generationis Adam* = Este es el libro de la generación de Adán, Ibid. V, 1, etc.) y *cláusulas*, con que los primeros adversarios de la unidad del Pentateuco quisieron afianzar sus *sistemas de los fragmentos*, apenas es necesario hablar, porque si a los otros escritores les es lícito distinguir las partes más importantes y hasta las de menor importancia de sus obras con inscripciones o títulos, también fué lícito a Moisés hacer lo mismo. De las cláusulas: *Ista est lex holocausti et sacrificii* = Esta es la ley del holocausto, y la del sacrificio, etc.; *Ista est lex animantium* = Esta es la ley tocante a las bestias, etc.; *Ista est lex omnis leprae* = Esta es la ley acerca de toda especie de lepra, etc. (Lev. VII, 37; XI, 46; XIV, 54) de ningún modo se deduce que las leyes predichas hayan formado otras tantas colecciones que un redactor ha reunido; sino que el mismo Moisés, escritas estas leyes inmediatamente después de su promulgación, las quiso distinguir de las otras con estas fórmulas.

#### 94. Origen mosaico de la legislación del Pentateuco y del «código sacerdotal».

A la refutación de las objeciones de los racionalistas se debe agregar un examen de los dos sistemas que hoy se defienden en las escuelas de los «críticos». Divididos en dos bandos, unos pretenden sostener que el Deuteronomio es una parte muy reciente del Pentateuco, publicada hacia el tiempo de Ezequías (o de Josías) y que sus leyes suponen ya acabada la legislación de los libros intermedios de tal manera, que en parte la perfeccionaron y en parte la cambiaron. Otros, a su vez, afirman que las leyes de los libros intermedios, designadas por ellos con el nombre de «Código sacerdotal»<sup>1</sup>, son más recientes que el Deuteronomio y que fueron escritas o reunidas por Esdras, después de la esclavitud de Babilonia.

<sup>1</sup> Comprende principalmente las leyes ceremoniales del *Levítico* y los *Números*.

I. Anteriormente hemos visto que el Deuteronomio, como los demás libros del Pentateuco, fué escrito en tiempo de Moisés y por el mismo Moisés. Más aún: la índole toda del Deuteronomio bastante claramente nos manifiesta, que se debe referir a la edad mosaica.

Los tres discursos deuteronomícos, de los cuales nace la cuestión, tienen tanta conexión entre sí, que el uno no se puede rechazar sin rechazar el otro. Esto lo afirman los mismos contrarios. Además, en esos discursos se leen muchísimas cosas que sólo pudieron ser escritas durante el tiempo en que los hijos de Israel recién salidos de Egipto, todavía no habían ocupado aquellos lugares de Palestina que debían poseer en los tiempos venideros. En efecto, se les amonesta continuamente que recuerden la egipciaca servidumbre (V, 15; VII, 18, etc.); se les dice lo que deberán hacer después de la futura ocupación de la Tierra Prometida (IV, 1 sqq.; VI, 1-10, etc.); más aún, se les prohíbe pensar en la vuelta a Egipto. Luego el Deuteronomio fué escrito en tiempo de Moisés y sin fundamento alguno dicen que es posterior a aquella época y que fué escrito en tiempos de Ezequías o de Josías.

Pretenden probar principalmente con algunas leyes, que el Deuteronomio fué escrito mucho tiempo después que los otros libros del Pentateuco. Pues dicen que por haberse resfriado el fervor del pueblo, debióse mudar (Deut. IV, 22-29) lo que antes había sido prescrito de los diezmos debidos a los levitas (Num. XVIII, 20-32), sin reparar que en los Núm. y en el Deuter. se trata de diferentes diezmos. Observan que en los Núm. XXXV, 1 sqq. se dice que a los levitas fueron dadas ciertas ciudades y que en el Deuter. (XII, 12, 18; XIV, 27, sqq.; XVI, 11, 14, etc.) se les supone como peregrinos, y no reparan en qué sentido se les compara a peregrinos. Finalmente dicen que mientras en los primeros libros se hace una exacta distinción entre levitas y sacerdotes, en el Deuteronomio ha desaparecido enteramente toda distinción; a lo cual contestamos que esta distinción está bastante claramente expresada en el capítulo XVIII del Deuteronomio.

Los que, para demostrar la fecha más reciente de la composición del Deuteronomio, dicen que el Deuteronomio difiere de los libros precedentes por las opiniones religiosas, dan a conocer que han investigado poco la doctrina de los libros precedentes, porque en realidad no hay diferencias en las opiniones religiosas; sino que en el Deuteronomio fueron añadidas nuevas revelaciones a la doctrina ya revelada y contenida en los libros anteriores, etc. Tampoco fueron felices en la elección de los ejemplos con que quieren probar su aserto.

II. Con el nombre de «código sacerdotal» la más reciente escuela de los «críticos» designa aquella parte del Pentateuco, que la

otra escuela llama obra del Elohista Jehovista o Analista o «documento fundamental» (Grundschrift). Esta escuela más reciente, contradiciendo a sus predecesores, dice que el «código sacerdotal» fué compuesto después del cautiverio de Babilonia.

Sus adeptos hacen constar el código sacerdotal de todo el Levítico y de los capítulos afines del Exodo (XXV, XXXI; XXXV - XL) y de los Números (1; X; XV; XIX; XXV; XXXVI); y forman su histórica introducción las partículas elohísticas del Génesis y del primer Exodo; y la conclusión, escasas perícopas del Deuteronomio y bastante numerosas perícopas del Libro de Josué. No es necesario que averigüemos de nuevo con qué derecho separen estas partes del resto del Pentateuco, pues el nuevo sistema se apoya sobre los cimientos que ya hemos examinado. Conviene empero que indagüemos con qué derecho se dice que esa legislación (del código sacerdotal) es posterior a la esclavitud de Babilonia. De un solo argumento se sirven los nuevos *críticos*: dicen que todo el culto prescripto por el código sacerdotal, no fué observado ni conocido antes de la esclavitud. En cinco puntos, que con orden examinaremos, explican su único argumento.

1. Ante todo erróneamente enseñan que la unidad del lugar del culto prescrita en el Levítico antes de la esclavitud fué del todo desconocido y que el «*tabernaculum foederis* = tabernáculo de la alianza» a manera de templo, fué inventado por un autor más reciente para que pudiera hacer derivar de Moisés la Ley de la unidad del lugar del culto. Respondemos: Consta de testimonios ciertos, que el *tabernaculum foederis* desde la edad mosaica hasta la construcción del templo siempre fué tenido por legítimo centro del culto religioso, y que después de la construcción del templo, el monte Sión sólo fué destinado para el culto legítimo. La ley de la unidad del lugar del culto, aunque en ciertos tiempos no fué observada con toda exactitud y aunque fué olvidada en los tiempos de los dos primeros reyes, con todo, siempre existió.

a) En todo el libro de Josué ni un indicio existe de que se ofrecían sacrificios en otra parte: todos se ofrecían «*coram Dómino* = delante del Señor», a las puertas «*tabernaculi foederis* = del tabernáculo del testimonio», que Josué había fijado en Silo (Jos. XVIII, 1, 8, 10, XIX, 51; XXII, 29).

b) Desde Samuel hasta la construcción del templo parece que la cosa fué de otra manera. No ofrecen dificultad los sacrificios del mismo Samuel (1 Reg. VII, IX, XVI), el cual como profeta obraba por inspiración divina, ni los de Saúl (1 Reg. XIV, 35), o las oblaiones de David (2 Reg. XXIV, 25), porque en el ejército de Saúl en aquel tiempo estaba el arca del Señor (1 Reg. XIV, 18) y la era de Areúna fué consagrada por la aparición del Angel. Con todo parece que hubo costumbre de que las familias ofrecieran sacrificios en su casa (1 Reg. XX, 28, 29) o en la ciudad principal de las tribus (2 Reg. XV, 7, 8). Es necesario confesar que esto fué contrario a la Ley; pero de no observarse una Ley por algún tiempo, no se sigue que no haya existido en aquel tiempo; pues para evitar mayores males los superiores algunas veces



no insistían sobre su observancia, o se hacían también ellos culpables de negligencia.

c) Luego que fué terminado el templo, el arca del Señor y el tabernáculo de la alianza fueron colocados en él (3 Reg. VII, 4) y desde aquel tiempo el monte Sión fué hecho centro religioso de los Israelitas, de manera que no era lícito sacrificar fuera del templo. A este aserto no se oponen los sacrificios de Elías o de Eliseo, por ser profetas, ni «excelsa» de los cuales se hace frecuente mención en el Libro 3 y 4 de los Reyes y 2 de los Paralip. Los *piadosos* reyes Asa (2 Paral. XIV, 2), Josafat (2 Paral. XVII, 6), Ezequías (4 Reg. XVIII, 4; Is. XXXVI, 7), Josías (4 Reg. XXIII, 8), con todas sus fuerzas impugnaban y procuraban destruir el culto de los lugares elevados; los profetas constante y vehementemente lo vituperaban (Is. I, 29; VII, 7, 8; Mic. I, 5; Os. IV, 15; V, 8; Amos, III, 14; IV, 4, etc.). Vemos a estos Reyes y profetas, juntamente con los sagrados poetas, promoviendo y aumentando siempre el culto del templo, como el solo legítimo. Y verdaderamente muchos Salmos y muchos pasajes de los libros poéticos no se entenderían si antes de Josías el monte Sión no se hubiera considerado como el centro del culto religioso.

2. Las leyes de los sacrificios presentan la segunda fuente de las objeciones. Los modernos críticos interpretando mal algunas palabras de los profetas con que éstos vehementemente vituperaban, no los sacrificios, sino el ánimo con que a veces los Judíos los ofrecían, pretenden deducir que antes de la esclavitud no existieron las leyes sobre los sacrificios. Mas esta oposición que ellos pretenden descubrir entre la historia del culto y los ritos de los sacrificios prescritos en el Pentateuco, estriba sobre perversas y arbitrarias interpretaciones.

No son pocos los pasajes proféticos, en que se condenan los sacrificios de los Israelitas, y en verdad aquellas obras meramente externas, en las cuales los hijos de Israel, conculcadas todas las leyes morales, ponían su esperanza, no eran prescritas por Dios ni por Moisés, y con razón eran rechazadas por los profetas. Y lo mismo también enseña Jeremías (VII, 22), (en cuyo tiempo todos los críticos conceden que existía al menos el Deuteronomio), sea que se traduzcan del hebreo más exactamente sus palabras: «Non praecepi eis... *propter* sacrificia = no les mandé... *por* los sacrificios», es decir, como si de ellos yo necesitara y mi legislación tuviera por fin obtenerlos (cf. Ps. XXXIX, 7; XLIX, 12 sqq. etc.), sea que se diga con los más antiguos intérpretes, «*prophetam loqui comparate, uti Os. VI, 6, scilicet Deum non praecepisse sacrificia, quia prius et diligentius bonos mores praeceperat, vel quia non praeceperat offerri sibi sacrificia sine bonis moribus* = que el profeta habla comparativamente, como Os. VI, 6, es decir, que Dios no mandó los sacrificios, porque antes y más encarecidamente había mandado las buenas costumbres, o porque no había mandado que se le ofrecieran los sacrificios sin las buenas costumbres» (*Mald.*). - Además, sin fundamento los adversarios dicen que antiguamente «*nec sacrificium sine epulis nec epulas sine sacrificio fuisse* = no hubo sacrificio sin comida, ni comida sin sacrificio», y por tanto que los sacrificios, que se llaman *pacíficos*, habían prevalecido, y que en el *código sacerdotal* prevalecen los *holocaustos*, a los cuales se agregan los sacrificios *pro delictis et peccatis* = por los delitos y pecados, que antes del destierro fueron desconocidos. En efecto, solamente los primeros sacrificios no

eran todos llamados holocaustos y casi nunca se hace mención de las comidas unidas con los sacrificios (Gen. XXII, 1 sqq., Exod. X, 25; Jos. VIII, 31; Judic. VI, 26; XIII, 16, XI, 31, etc.). Los sacrificios por los pecados fueron introducidos por Moisés, y es falso decir que no fueron conocidos hasta la época de Esdras, en la cual dicesse que fué escrito el «código sacerdotal» (Cf. Ps. XXXIX, 7; Os. IV, 8; Is. LIII, 10, etc.).

3. En tercer lugar, nuestros contrarios sostienen sin mayor razón, que las leyes de las fiestas del *código sacerdotal* están en pugna con la legislación deuteronomica y la historia.

Las tres mayores fiestas, una vez, dicen, se celebraban por los Judíos sólo con el fin de alegrarse por la cosecha empezada y concluida; mas en el Deuteronomio y máximamente en el código sacerdotal, se juntan con la salida de Egipto. Pero no traen argumentos para demostrar que los Judíos en algún tiempo hayan tenido aquellas tres fiestas por meramente naturales; cuáles fiestas celebraran los Israelitas antes de Moisés, lo ignoran como lo ignoramos nosotros mismos. Después, en las ceremonias de las fiestas encuentran contradicciones; pero terminada la esclavitud, los Judíos observaron todos los ritos prescritos en los libros intermedios y en el Deuteronomio; y verdaderamente ¿cómo hubiera podido Esdras (a quien nuestros adversarios reconocen como el último redactor del Pentateuco) dejar contradicciones en el código de las leyes que debían observarse cada año? - Finalmente niegan que en los demás libros se haga mención de fiestas y por tanto deducen que no fueron celebradas ni prescritas. Las fiestas que de ordinario y según costumbre se celebraban todos los años, es cierto que se recuerdan más raramente en los Libros históricos, pero nada de extraño hay en eso. Si fuera lícito sacar alguna conclusión de ese silencio, podríamos decir que antes de la destrucción del templo no existió el gran día de la expiación, pues el testimonio expreso de ese día lo tenemos sólo en la Epist. ad Hebr. IX, que según el sentir de los «críticos» fué escrita a fines del primer siglo o a principios del segundo después de la venida de Jesucristo. Por otra parte cf. Jos. V, 10; (Judic. XXI, 19); 2 Paral. VIII, 13; XXX, 1.

La cuarta y quinta fuente de objeciones se refieren a los sacerdotes y levitas. La escuela «crítica» moderna niega que existiera el sacerdocio en los primeros tiempos de la república israelítica; pues, dicen, el sacerdocio aaronítico fué completamente desconocido hasta la esclavitud de Babilonia, y la distinción de sacerdotes y levitas fué introducida por Ezequiel. Por pequeña que sea la autoridad que se dé a los libros históricos y por poco que se expliquen sus testimonios, será suficiente para conocer la falsedad de estos asertos.

Los adversarios pretenden confirmar con varios testimonios que en tiempo de los Jueces y Reyes todos los Israelitas tenían el derecho de sacrificar (Judic. VI, 25 sqq.; XIII, 9; 1 Reg. X, 8, etc.). Contestándoles, observamos que en el mismo código sacerdotal a la palabra sacrificar se dan dos sentidos; pues se dice que sacrifica tanto el que trae la víctima, como el que derrama la sangre de la víctima sobre el altar del Señor. En el primer sen-

tido todo Israelita pudo y debió sacrificar y leemos que el pueblo con el rey, o el pueblo sólo sacrificó; en el segundo sentido el derecho de sacrificar pertenecía sólo a los sacerdotes. Y cuando Dios destinó para el sacerdocio a Aarón y a sus descendientes, no se privó de conceder en casos especiales también a otras personas el derecho de sacrificar. El que atienda a estas dos cosas, fácilmente explicará y deshará los argumentos que en contra presentan los adversarios. Todos los libros históricos dicen que el oficio sacerdotal fué hereditario en la familia de Aarón. En tiempo de Josué y de los primeros Jueces tuvieron la dignidad del sacerdocio Eleazar y Fineés, hijo y nieto, respectivamente, de Aarón (Num. XXVI, 1; Deut. X, 6, etc.; Jos. XIV, 1, etc., XXII, 13, 21; Judic. XX, 28). Desde los últimos tiempos de los Jueces hasta Salomón ocuparon el sacerdocio Helí y sus hijos y sus descendientes (1 Reg. I, 3, etc.; XIV, 3; XXI, 1; XXII, 1), de los cuales consta que tuvieron su origen de Ithamar, hijo menor de Aarón (1 Paral. XXIV, 3 cf. 1 Reg. XXII, 20 y XIV, 3; 1 Reg. II, 7 sqq.). En tiempo de David se nombra otro sacerdote, Sadoc, y de él descendieron todos los sacerdotes que hasta la esclavitud de Babilonia y después fueron revestidos de la suma dignidad sacerdotal (Ezech. XLIV, 15); y del 1 Paral. VI, 8, incontestablemente consta que Sadoc fué aaronita.

Finalmente en todos los libros a los levitas se les atribuye una condición inferior a la de los sacerdotes. Son claros los testimonios de los libros de Josué y Paralip., ni faltan argumentos en los otros libros; cf. 1 Reg. VI, 15 («*Levitae deposuerunt arcam... Bethsamitae obtulerunt holocausta* = Los levitas colocaron el arca... los Bethsamitas ofrecieron holocaustos»; Bethsames, pues, era ciudad sacerdotal (Jos. XXI, 13-16), 2 Reg. XV, 24 sqq.; 1 Reg. VI, 15; Is. LXVI, 21). Hará derivar de Ezequiel (XLIV, 9 sqq.) la condición inferior de los levitas, sólo el que afirma que toda la legislación contenida en los libros intermedios depende de la descripción profética de Ezequiel. Mas, absurdamente se supone esa dependencia, pues «Ezechielis Thora = la ley de Ezequiel», para adoptar la manera de hablar de nuestros adversarios, no se conforma mínimamente con el «*Código sacerdotal*», ni siquiera recuerda al sumo sacerdote ni jerarquía sacerdotal alguna, a pesar de que esa jerarquía sacerdotal sea reconocida no sólo por el Código sacerdotal, sino también por todos los libros históricos y por los mismos profetas (Jerem. XIX, 1; XX, 1; XXIX, 25, 26); y los oficios que el profeta atribuye a los levitas (Ezech. XLIV, 11, 14; XLVI, 24), los ignora el «Código sacerdotal». Por otra parte, si uno quisiera entender en sentido literal y propio todas las cosas que dice Ezequiel (XL-XLVIII) en la profética descripción del reino mesiánico, de los sacerdotes, sacrificios, etc., debería entender en sentido propio también aquellas cosas que dice de la maravillosa división de la tierra (XLV, XLVIII), del río que mana de debajo del umbral del templo (XLVII), etc. *Thora Ezechielis*, no menos que el *codex sacerdotalis*, son meras ficciones de los racionalistas <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> «Se ha disputado mucho en estos últimos tiempos acerca del autor y el tiempo de la composición del Pentateuco. La tradición judaica y cristiana siempre lo han atribuido, por cuanto nos es dado remontar la serie de los siglos, a Moisés, el legislador del pueblo hebreo, el protagonista de los hechos narrados en los últimos cuatro libros (*del Pentateuco*). Luego habría sido escrito trece o quince siglos antes de Cristo por una persona de una autoridad incomparable (véase en particular el testimonio de Jesucristo, en Marc. XII, 18, 27 y Juan V, 45 ss.). Los críticos modernos, en vez, descubren en él cuatro documentos compuestos por autores varios y en diversos tiempos, más tarde reunidos y en parte refundidos en uno. Estos documentos serían:

### 95. Autoridad del Pentateuco.

Demostrado el origen mosaico de todo el Pentateuco, queda al mismo tiempo demostrada la *autoridad histórica* de sus últimos cuatro libros, en los cuales Moisés narra las cosas que ha hecho él mismo, o fueron hechas por otros estando él presente.

En efecto, si prestamos fe a los autores profanos que nos narran las cosas hechas por ellos o en su tiempo, con mayor razón debemos creer a Moisés; pues escribió y leyó sus libros en presencia de aquellos que como él habían sido testigos de los hechos referidos, o los habían oído referir con cuidado por sus padres. El fin que Moisés tuvo al escribir fué, mediante la exposición de los grandes beneficios de Dios, llevar a los hijos de Israel al fiel cumplimiento de la Ley (dura y molesta para aquel pueblo) y para que su obra fuera *en testimonio contra Israel*. Como quiera que se considere la cuestión, debemos confesar que Moisés, aunque hubiese querido inventar los grandes milagros que narra, no habría podido; y los Israelitas no habrían permitido que un impostor les impusiera la Ley.

También con respecto al Génesis, es grande su autoridad histórica, aunque Moisés no fué testigo de las cosas que allí se narran. En primer término, la misma persona de Moisés y la índole de la

---

1. El *Jehovista*, llamado así porque llama a Dios con el nombre de Jehová (*Jahve*) (que nosotros traducimos con toda la antigüedad judaica y cristiana: el Señor, excepto en Exod. III, 15; V, 1 s.; VI, 2 s.; XV, 3).

2. El *Elohista*, llamado así porque en el Génesis usa *Elohim* para decir Dios (como también nosotros traducimos).

3. El *código sacerdotal*, que comprende principalmente las leyes ceremoniales del Levítico y los Números.

4. El *Deuteronomista*, que se ciñe casi exclusivamente al último libro (*el Deuteronomio*) del cual deriva su nombre.

Cada uno de estos documentos habría sido escrito entre el noveno y sexto siglo antes de Cristo y reunidos en el actual Pentateuco solamente en el siglo quinto.

Pero estas afirmaciones además de ser contrarias al constante testimonio de la Biblia misma, se oponen también a los hechos históricos bien comprobados, como la práctica judaica en los tiempos más antiguos y la existencia del mismo Pentateuco entre los Samaritanos, enemigos de los Judíos en todo tiempo.

Por otra parte se puede muy bien admitir una distinción de documentos sin quitar a Moisés la composición substancial del Pentateuco. En efecto, en el Génesis, narrándose hechos más antiguos que Moisés, bien pudo éste servirse de documentos (orales o escritos) dejándoles, mientras se los apropiaba, su propia fisonomía literaria. El Deuteronomio se destaca netamente del resto de la obra por la ocasión, el fin, el modo de su composición y promulgación. Para formular las complicadas leyes rituales (como es el Levítico), Moisés, como es natural en semejantes casos, pudo muy bien dirigirse a algún sacerdote de profesión, aprobando luego el escrito de éste (*La Sacra Bibbia tradotta dai Testi originali con note per cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma*, Introducción al Pentateuco).

narración atestiguan suficientemente que el Génesis es verdaderamente una obra histórica.

Moisés en sus últimos libros se presenta como enviado, elegido de una manera singular, conservado y llamado para que entregara a su pueblo la legislación divina y enseñara y eficazmente exhortara al mismo pueblo a observarla. A su legislación Moisés hace preceder el Génesis, con lo cual puso a la vista de sus lectores la peculiar providencia con que Dios desde el principio de la creación había velado por el género humano, y había elegido entre todos los demás hombres a Abrahán y a su descendencia para que en él fueran bendecidas todas las gentes, y esto con el fin de que el pueblo abrazara más gustosamente la Ley de Dios. Ahora bien, ¿cabe pensar que tan grande hombre colocado en tales condiciones, para conseguir este fin haya querido y podido juntar fábulas y mitos y proponerlos como verdadera historia? O más bien, ¿no habrá que decir que no ha escrito cosa alguna sino después de haberla conocido como verdadera y cierta mediante diligentísimas investigaciones? La índole de la narración del Génesis prueba claramente que así lo ha hecho.

Otro argumento de la verdad histórica del Génesis, es la violenta guerra que desde dos siglos se hace contra ese libro. Para aniquilar la autoridad del Génesis, todos los incrédulos buscaron sacar partido de todas las ciencias, pero fueron inútiles todos sus esfuerzos y hasta hoy ningún error han podido descubrir en él. Antes bien, a medida que con más exactitud se llega a conocer la historia de los pueblos antiguos, a medida que se descubren los monumentos primitivos y se perfeccionan las ciencias, se confirma siempre más la autoridad del Génesis.

De la divina autoridad del Pentateuco, con la cual se pone fuera de toda duda también la verdad de todas aquellas cosas que Moisés no pudo conocer de un modo natural, es superfluo añadir una sola palabra más; pues tiene en su favor los fortísimos argumentos de la divina inspiración, en los explícitos testimonios del mismo Jesucristo y los Apóstoles (como ya se ha visto) y en la continua fe de la antigua Sinagoga y de la Iglesia Cristiana.

## 96. Respuesta de la Comisión Pontificia de Re Biblica sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco.

Lo que se dijo hasta aquí, concuerda con la importante Respuesta de la Comisión Pontificia *de Re Biblica*, que transcribimos textualmente:

DE LA AUTENTICIDAD MOSAICA DEL PENTATEUCO. La Comisión Pontificia encargada de adelantar los estudios bíblicos, a las siguientes dudas propuestas creyó deber responder como sigue:

I. Los argumentos acumulados por los críticos para impugnar la autenticidad Mosaica de los Sagrados Libros que se designan con el nombre de Pentateuco, ¿son de tanto peso, que puestos de lado los muchísimos testimonios del uno y del otro Testamento tomados colectivamente, el perpetuo

asenso del pueblo judío, asimismo la constante tradición de la Iglesia, y también los indicios internos que se sacan del mismo texto, den derecho a afirmar que estos libros no tienen por autor a Moisés, sino que han sido compuestos con fuentes en su máxima parte posteriores a la edad mosaica?

Resp. *Negativamente*.

II. ¿La autenticidad Mosaica del Pentateuco necesariamente pide tal redacción de toda la obra, que absolutamente deba retenerse que Moisés haya escrito todas las cosas y cada una de ellas de su mano o las haya dictado a los amanuenses, o también puede permitirse la hipótesis de aquellos que juzgan que Moisés haya encargado a otro o a varios que redactaran la misma obra por él concebida en su mente bajo el influjo de la inspiración divina, de tal manera, sin embargo, que expresaran fielmente el pensamiento de él, que nada escribieran contra la voluntad de él, y que nada omitieran; y finalmente que la obra en esta forma compuesta, aprobada por el mismo Moisés autor principal e inspirado, se publicara a nombre del mismo Moisés? - *Negativamente* en cuanto a la primera parte, *afirmativamente* en cuanto a la segunda parte.

III. ¿Sin perjuicio de la autenticidad Mosaica del Pentateuco se puede conceder que Moisés para componer su obra se haya servido de fuentes, de las cuales, según el fin especial que se había propuesto y bajo el influjo de la inspiración divina, haya sacado algunas cosas y a la letra o en cuanto al pensamiento compendiadas o amplificadas las haya insertado en la misma obra? - Resp. *Afirmativamente*.

IV. ¿Salva sustancialmente la autenticidad Mosaica y la integridad del Pentateuco, se puede admitir que durante tan larga serie de siglos se hayan introducido en él algunas modificaciones, como: adiciones después de la muerte de Moisés bien sea por un autor inspirado hechas, o glosas y explicaciones intercaladas en el texto; algunas palabras y formas anticuadas substituídas por otras de uso más reciente; finalmente lecciones equivocadas debidas al descuido de los copistas, de las cuales sea lícito según las normas del arte de la crítica inquirir y juzgar? - Resp. *Afirmativamente, salvo el juicio de la Iglesia*.

Y el día 27 de junio del año 1906, etc.

«En este decreto memorable, modelo de serenidad y de blanda firmeza, después de asegurarse el hecho de la autenticidad, que se explica diciendo que los libros del Pentateuco tienen a Moisés por autor y no han sido compuestos de fuentes en su mayor parte posteriores a la época mosaica, se hacen tres clases de concesiones que determinan el sentido exacto de la autenticidad. Estas concesiones se refieren a los colaboradores de Moisés, a los documentos que pudo utilizar y a las innovaciones introducidas posteriormente en la obra de Moisés.

a) *Colaboradores de Moisés*. Permite la Comisión Bíblica sostener que Moisés en la composición del Pentateuco pudo tener verdaderos colaboradores o redactores subalternos. Pero exige para ello varias condiciones: unas antecedentes a la redacción, otras en la misma redacción, y otras consiguientes a ella. Antecedentemente a la redacción, exige admitir que la concepción de la obra se debió a sólo Moisés, quien al influjo de la inspiración divina la ideó en su mente. En la misma redacción, tres cosas se requieren de parte de los colaboradores: que expresen fielmente el pensamiento de Moisés, que nada escribiesen contra la voluntad de él, y que nada omitiesen de lo que él les había encargado que escribiesen. Consiguientemente a la redacción, dos cosas son necesarias: que Moisés aprobase la obra así compuesta, como autor principal e inspirado, y que ésta se publicase a nombre y bajo la responsabilidad de él.

b) *Fuentes del Pentateuco*. Tres cosas enseña la misma Comisión respecto de las fuentes que pudo utilizar Moisés para la composición del Pentateuco: 1ª, que sin perjuicio de la autenticidad mosaica del Pentateuco puede concederse que Moisés utilizó algunas fuentes para la composición de su obra; 2ª, que estas fuentes pudieron ser no sólo tradiciones orales, sino también documentos escritos, y 3ª, que el empleo de tales fuentes estaba sometido al influjo de la inspiración divina y tenía como norma el objeto peculiar que Moisés se proponía; supuesto lo cual, por lo demás pudo Moisés copiarlos literalmente o reproducir sólo su pensamiento, compendiarlos o amplificarlos.

c) *Retoques posteriores*. Por fin permite la Comisión, salvo siempre el juicio de la Iglesia, y, por supuesto, sin tocar en la autenticidad e integridad substancial del Pentateuco, que puede admitirse haberse introducido en él durante tan larga serie de siglos algunas modificaciones. Cuatro clases de modificaciones enumera el decreto: 1ª, verdaderas adiciones o añadiduras hechas después de la muerte de Moisés o introducidas por un autor inspirado; 2ª, glosas o explicaciones insertadas en el texto; 3ª, retoques gramaticales ordenados a substituir palabras o formas anticuadas por otras de uso corriente, y 4ª, algunas lecciones equivocadas, debidas al descuido o impericia de los copistas.

Se ve que la Comisión Bíblica, si mantiene firmes los puntos substanciales, abre mucho campo al trabajo de los críticos. Y puede decirse en general que todas las dificultades que ofrece el problema de la composición del Pentateuco, pueden resolverse aplicando estas prudentes concesiones» (*Enc. Univ. Espasa*).

Concluimos el presente párrafo con una página de la espléndida obra de L. Murillo, S. I. titulada «El Génesis».

«Al afirmar por nuestra parte la autenticidad del Pentateuco hemos de advertir: 1º Que no excluimos la cooperación instrumental de amanuenses, copistas y hasta redactores auxiliares de los cuales se sirviera Moisés, con tal que no añadieran o cambiaran por cuenta propia cosa sustancial a lo escrito o revisado por Moisés, y fuera éste el último que bajo su responsabilidad y nombre publicara la obra. 2º Tampoco pretendemos decir que el texto actual represente con absoluta fidelidad la redacción mosaica, sin que en el trascurso de los siglos hayan podido sustituirse a las palabras o giros primitivos otros más adaptados, a condición de no variar el sentido: en una palabra, admitimos *la obra* de Moisés, no precisamente la *edición* mosaica. Un libro destinado a constituir la norma constante de la vida religiosa, civil y doméstica del pueblo de Israel; que debía ser, por lo mismo, objeto perenne del estudio y consulta de gobernantes y sacerdotes; más todavía, un libro que por prescripción del legislador debía ser conocido de todos y leído con ese fin de tiempo en tiempo en asamblea general de la nación, no podía menos de admitir algunos cambios y modificaciones que sin alterar su sentido, pusieran al alcance del pueblo en todas las edades de su

historia, el significado de sus términos. Ciertamente que dada la inmovilidad de las lenguas orientales y en especial de la hebrea, y la veneración al texto mosaico, no pudieron ser muy considerables esas modificaciones; pero apenas admite duda que el transcurso de los siglos debió introducir algunas variaciones secundarias. La misma razón demuestra igualmente la posibilidad de breves glosas intercaladas para hacer inteligibles términos arcaicos» (*Ibíd.*, pág. 12).

### 97. Citas implícitas en los Libros Sagrados.

Con fecha 13 de febrero 1905, la Comisión Bíblica dió la siguiente respuesta SOBRE LAS CITACIONES IMPLÍCITAS DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS.

«Para desatar las dificultades que se encuentran en algunos textos de la S. Escritura, que parecen referir hechos históricos, ¿es lícito al Exegeta Católico afirmar que en éstos se trata de una citación tácita o implícita de un documento escrito por un autor no inspirado, cuyas afirmaciones todas el autor inspirado mínimamente entiende aprobar o hacer suyas, y que por tanto no pueden tenerse por inmunes de error?»

La predicha Comisión creyó deber contestar:

«Negativamente, excepto el caso en el cual, salvos el sentido y el juicio de la Iglesia, se pruebe con argumentos sólidos: 1º, que el hagiógrafo verdaderamente cita dichos o documentos de otro; y 2º, que no los aprueba, ni hace suyos, de modo que con razón se juzgue que no habla en su propio nombre».

Es indudable que los Autores inspirados se han servido de documentos en la relación de acontecimientos de los cuales no habían sido testigos oculares. S. Lucas, por ejemplo, y el autor del Segundo Libro de los Macabeos, nos informan bastante acerca de este punto. A veces los Sagrados Escritores citan documentos o fuentes y advierten expresamente al lector; otras veces se sirven de documentos sin indicarlos ni advertir al lector. En el primer caso la cita es *explícita*, en el segundo *implícita*.

En la Sagrada Escritura existen citas implícitas, o sin las señales ordinarias de su referencia.

Todos los Libros históricos de la Biblia fueron redactados con la ayuda de documentos anteriores: pero las referencias explícitas son cada vez más raras a medida que se remonta el curso de las edades.

El Pentateuco cita únicamente el *Libro de las guerras del Señor* (Num. XXI, 14); *Josué el Libro del Justo* (Jos. X, 13, cf. 2 Paral, 1, 18).

Los Reyes utilizan tres fuentes distintas: los *Hechos* o *Proezas de Salomón* (III Reg. XI, 41), los *Anales de los Reyes de Israel* o «*Libros de los días*, etc.» citados diez y siete veces, en las biografías de todos los Soberanos del Reino septentrional, a excepción de Jorán y Oseas: finalmente los *Anales de los Reyes de Judá*, citados quince veces. A pesar de la ausencia de toda citación, se ha creído distinguir en el Libro de los Jueces varios documentos anteriores, diferentes en estilo, método e idioma.

Los Paralipómenos abundan aun más en citas. En sus páginas se consignan noticias más o menos abundantes sin que el autor sagrado piense a coordinarlas, a armonizarlas, a pesar de las divergencias de detalle que saltan a los ojos.

¿Se responsabilizará el Autor Sagrado de las citas implícitas?

Contéstase que sí, excepto casos muy determinados, como serían por ejemplo aquellos en que sólidos argumentos probaran que el hagiógrafo ha referido palabras o ha citado un documento de otro, sin querer por eso



hablar en su propio nombre y garantizar con su autoridad los documentos utilizados. En los casos ordinarios la C. B. según el tenor de la Respuesta que acabamos de referir, prefiere que los exegetas busquen por otro medio la solución de las dificultades históricas. No se puede negar que el buen sentido y la sana crítica estarán de ese lado. Su sabia decisión no quita a los exegetas un medio precioso de defensa: sólo les prohíbe abusarse de él.

## 98. Carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis.

La Comisión Pontificia de *Re biblica* sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis, dictó la siguiente decisión:

«I. ¿Tienen sólido fundamento los diversos sistemas exegéticos ideados y propagados como científicos para excluir el sentido literal histórico de los tres primeros capítulos del libro del Génesis?»

Resp.: *Negativamente.*

II. No obstante la índole y forma histórica del libro del Génesis, la peculiar relación de sus tres primeros capítulos entre sí y con los capítulos siguientes, el múltiple testimonio de las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento, la casi unánime sentencia de los Santos Padres y el sentimiento tradicional que, transmitido por el pueblo israelítico, ha conservado siempre la Iglesia; no obstante todo esto, ¿puede enseñarse que los tres mencionados capítulos del Génesis no contienen narraciones de sucesos verdaderos, esto es, que correspondan a la realidad objetiva y a la verdad histórica, sino que o son fábulas tomadas de las mitologías o cosmogonías de los pueblos antiguos, acomodadas por el autor sagrado a la doctrina monoteísta, expurgándolas de los errores del politeísmo; o bien, son alegorías o símbolos destituidos del fundamento de la realidad objetiva, propuestos bajo la forma de historia para inculcar las verdades religiosas y filosóficas; o, finalmente son leyendas, en parte históricas y en parte ficticias, compuestas libremente para instrucción y edificación de las almas?»

Resp.: *Negativamente* en ambos casos.

III. En especial ¿puede ponerse en duda el sentido literal histórico cuando en los mismos capítulos se trata de narrar hechos que se relacionan con los fundamentos de la religión cristiana, como los siguientes, entre otros: la creación de todas las cosas hecha por Dios en el principio del tiempo; la creación particular del hombre; la formación de la primera mujer hecha del primer hombre; la unidad del género humano; la felicidad original de los primeros padres en estado de justicia, de integridad y de inmortalidad; el precepto dado por Dios al hombre para probar su obediencia; la transgresión de este precepto, mediante la persuasión del diablo en figura de serpiente; la caída de nuestros primeros padres de su primitivo estado de inocencia y, finalmente, la promesa de un futuro Redentor?»

Resp.: *Negativamente.*

IV. En la interpretación de los pasajes de esos capítulos, que los Padres han entendido de diverso modo, sin que hayan llegado a un acuerdo cierto y definitivo, ¿puede cada uno seguir y defender, salvo el juicio de la Iglesia y la analogía de la fe, la opinión que considere más probable?»

Resp.: *Afirmativamente.*

V. ¿Es necesario entender siempre en el sentido propio todas y cada una de las palabras y frases de dichos capítulos, de tal manera que nunca sea

lícito abandonarlo, aunque las mismas locuciones aparezcan manifiestamente impropias, o tomadas metafóricamente o antropomórficamente, y haya por otra parte razón o necesidad que aconsejen no aceptar el sentido propio?

Resp.: *Negativamente.*

VI. Presupuesto el sentido literal e histórico, ¿puede usarse sabia y provechosamente la interpretación alegórica y profética de algunos pasajes de dichos capítulos, a ejemplo de los Santos Padres y de la Iglesia misma?

Resp.: *Afirmativamente.*

VII. Puesto que, al escribir el primer capítulo del Génesis, no fué la mente del autor sagrado el enseñar científicamente la constitución íntima de la naturaleza visible y el orden completo de la creación, sino más bien dar a su nación un conocimiento popular, que respondiera al lenguaje común de aquellos tiempos y se acomodara a la inteligencia y comprensión del vulgo, ¿ha de buscarse siempre, al interpretarlo, la propiedad estrictamente científica del lenguaje?

Resp.: *Negativamente.*

VIII. En la denominación y distinción de seis días, de que se habla en el primer capítulo del Génesis, ¿puede tomarse la palabra *Yóm* (día), ora en el sentido propio, por día natural, ora en el sentido impropio, por un espacio indeterminado de tiempo, y puede disputarse libremente sobre esto entre los exegetas?

Resp.: *Afirmativamente.*

El día 30 de Junio del año 1909, etc.\*.

La C. B. tiene por históricos los tres primeros capítulos del Génesis; afirma que tenemos en esas páginas la narración de acontecimientos verdaderos; es decir, que corresponden a la realidad objetiva y a la verdad histórica. Funda su sentencia sobre el carácter y la forma histórica del libro del Génesis; sobre los lazos que unen entre sí esos tres capítulos y sobre su estrecha unión con el resto del Libro mosaico; sobre los múltiples testimonios de las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento, en fin sobre la tradición de los Judíos y de los Cristianos. De consiguiente, no se puede admitir ni sostener que estos tres capítulos son cosas fabulosas sacadas de las mitologías y cosmogonías de los pueblos antiguos (contra Loisy, *Les mîthes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*), o alegorías o símbolos sin fundamento en la realidad objetiva, que tienen por fin inculcar, bajo las apariencias de la historia, verdades religiosas y filosóficas (contra la explicación de Philón, Orígenes y otros alegoristas exagerados). Ni se puede admitir que esta narración contenga leyendas en parte históricas y en parte ficticias, escritas libremente para instrucción y edificación (2. § de la Decis.).

La C. B. ha indicado al mismo tiempo ciertos hechos que atañen a los fundamentos de la religión cristiana, y que por ese motivo deben ser interpretados *en sentido literal histórico*. Esos hechos son: la creación de todas las cosas por Dios desde el principio, la creación peculiar del hombre (*peculiaris creatio hominis*), la formación de la primera mujer del primer hombre (*formatio primae mulieris ex primo homine*), la unidad de la especie humana, la felicidad original de nuestros primeros padres en el estado de justicia, integridad e inmortalidad, un precepto dado por Dios al hombre para probar su obediencia (*praeceptum a Deo homini datum de ejus obedientia probanda*), la transgresión del precepto divino por la instigación del demonio bajo la apariencia de una serpiente (*diabolo sub serpentis specie suasore*), la caída de nuestros primeros padres de su primitivo estado de inocencia, la promesa de un Redentor (3 § de la Decis.).

Hechas esas reservas por motivos dogmáticos fáciles de comprender, la C. B. deja libres a los exegetas para adoptar sobre aquellos lugares de los primeros tres capítulos que los Padres y Doctores entendieron de diversa manera, la opinión que ellos quieran, con tal que estén preparados a seguir y abrazar la decisión de la Iglesia y a tener en cuenta continuamente la analogía de la fe (4. § de la Decis.)<sup>1</sup>. Nadie ignora por ejemplo que los Padres han explicado muy diferentemente el uno del otro estas expresiones: *In principio* = en el principio (Gen. I, 1); *Spiritus Dei ferebatur super aquas* = El Espíritu de Dios era llevado sobre las aguas (Gen. I, 2), etc. Sobre esos puntos puede uno seguir esta o aquella interpretación, con tal que no sea contraria a algún dogma.

La C. B. no pide que se entienda cada palabra, y frase siempre y necesariamente en sentido propio. Ella sabe que hay en esas narraciones metáforas, antropomorfismos; también prevé el caso en que la razón y la necesidad nos persuaden a dejar el sentido literal (5 § de la Decis.). Por eso repite lo que enseñó León XIII el 18 de Nov. 1893 en la Encíclica *Providentissimus Deus*. Después de haber recordado las palabras de San Agustín: «El Espíritu de Dios no ha querido enseñar a los hombres las verdades concernientes a la constitución íntima de los objetos visibles, porque ellas no les debían servir de ningún modo para su salud»; León XIII agregaba: Así estos autores, sin aplicarse a observar minuciosamente la naturaleza, describen algunas veces los objetos y hablan de ellos o de una manera metafórica, o como lo permitía o toleraba la manera de hablar de aquella época; y eso es lo que todavía hoy en muchos casos en la vida cotidiana se acostumbra, aun entre los hombres más sabios<sup>2</sup>. La C. B. se ha hecho eco de la Encíclica *Providentissimus*, declarando en su 7. § que Moisés no ha querido decimos la última palabra de la ciencia sobre la constitución íntima de las cosas, ni sobre el orden de la creación: el legislador de los Hebreos pura y sencillamente ha hecho a su Nación sobre el origen del mundo y el género humano, una narración popular adaptada, conforme a la manera de hablar de aquellos tiempos y correspondiente a la cultura de la época. En una narración popular, las imágenes, las figuras, las metáforas eran indispensables; entender todas sus palabras y frases en sentido siempre literal, sería engañarse sobre las intenciones del autor inspirado. Siendo esto así, ¿para qué discutir por saber si la palabra *Yôm*, día, significa un día ordinario, o como lo entienden otros una época? La C. B. deja que libremente se adopte una u otra significación. Cf. el 7 de la Decis. y la Encicl. *Providentissimus Deus*.

## 99. Teoría de las apariencias históricas: su condenación.

Aclarado lo que concierne las citas implícitas, la C. B. condenó otra teoría, la de las *apariencias históricas*. En pocas palabras, dicha teoría sostenía: «En las narraciones populares siempre hay algo que se debe admitir, y algo que se debe rechazar: hay mitos, leyendas, historia.

<sup>1</sup> La analogía de la fe es la armonía de las verdades reveladas. Esta regla prescribe al exegeta que para la explicación de un pasaje de la Sagrada Escritura tenga en cuenta también el contenido de los otros textos y lo que enseña la tradición divina, o en otras palabras, que considere y atienda también el conjunto de la doctrina católica propuesta por la Iglesia.

<sup>2</sup> Cf. S. August. *De genesi ad litteram*, citado por León XIII: «*Spiritus Dei noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli salutí profutura*».

Un historiador que refiere tales narraciones y las pone como fundamento de su trabajo no entiende imponerlas a los otros. Las narra, es cierto, como las narra el pueblo, a manera de verdadera historia; pero más bien que historia propiamente dicha, él presenta las apariencias de historia. Esto no quita — se añade con cierta unción — que estas narraciones aparentemente históricas encierran un sentido profundo, una moral sublime, una verdad del todo divina».

Esta teoría fué llamada *teoría de las apariencias históricas*. El intento de los sostenedores de esta teoría es declarar, que un libro, el cual tiene todas las trazas de historia, no tiene en realidad sino las apariencias de historia, y que pertenece más bien a otro género de literatura.

La C. B. rechazando esta teoría, preserva de un golpe todos los libros históricos de los graves peligros a que los exponían no solamente los enemigos, sino también algunos hijos devotos de la Iglesia y de sus doctrinas.

La C. B. con todo, ha provisto el caso de que el hagiógrafo no nos haya querido transmitir una historia propiamente dicha, y que haya utilizado la forma histórica para proponer una parábola, una alegoría, o un sentido que no es el sentido propiamente literal, o una significación que no es la significación histórica de las palabras. El exegeta no deberá admitir ni fácilmente, ni temerariamente esos casos; él deberá, poniendo en salvo el parecer de la Iglesia, probar con sólidos argumentos que la excepción, es seriamente fundada.

Así la C. B. no quita toda iniciativa al exegeta católico. Antes bien le indica el camino que debe seguir, y el peligro que debe evitar: estimula su actividad, lo invita a presentarle sus conclusiones, si es el caso. Sabe ella que es cosa igualmente irrevocante para un escritor inspirado hacer de él un historiador contra su voluntad, o tratar y juzgar como parábola lo que él haya escrito como verdadera historia.

He aquí la respuesta de la Comisión Bíblica de fecha 23 Junio de 1905.

«¿Puede admitirse como principio de recta exégesis la sentencia que sostiene que los Libros de la Sagrada Escritura, que se tienen por históricos, ya totalmente, ya en parte, alguna vez no narran historia propiamente dicha y objetivamente verdadera, sino que presentan la apariencia solamente de historia para indicar algo ajeno a la significación propia literal o histórica de las palabras?»

Resp.: Negativamente, excepto sin embargo el caso, a admitirse no fácil ni temerariamente, en que, no oponiéndose el sentido de la Iglesia, y salvo el juicio de la misma, se pruebe con sólidos argumentos que el hagiógrafo ha querido referir no verdadera y propiamente dicha historia, sino, bajo apariencia y forma de historia, proponer una parábola, una alegoría, o un sentido diferente del que propia, literal o históricamente significan las palabras».

## CAPITULO II

### Del Libro de Josué

#### 100. Argumento, división y fin del libro de Josué.

A Moisés, porque cerca del agua de la contradicción no había conservado perfecta confianza en Dios, fué prohibida la entrada en la tierra prometida (*Num. XX, 12*); pero «ne populus Domini esset

sicut oves absque pastore = *a fin de que el pueblo del Señor no quede como ovejas sin pastor*» (Ibid. XXVII, 17), se le mandó que eligiera un sucesor en la persona de Josué, para que éste llevara a término la obra empezada.

El nombre de Oseas (*salus* = salud) que antes tenía, fuéle cambiado por el de Josué (*Iahve est salus* = Jehová es salud), que los Alejandrinos leyeron *Jesous* = *Iesus* (cf. Act. VII, 45; Hebr. IV, 8). Su padre fué *Nun* (que los copistas hebreos y griegos alejandrinos leyeron *Nave*) de la tribu de Efraím.

Moisés dejó a su sucesor un doble encargo: la tierra prometida debía ser vencida con la fuerza; una vez vencida, debía ser repartida entre las doce tribus, para que no hubiese discordias entre los hijos de Israel.

El Libro que lleva por título el nombre de Josué, narra cómo fué felizmente llevada a cabo esa doble misión. Según el argumento que trata, se divide en dos partes principales.

1ª Parte: Conquista de Palestina, I - XII.

2ª Parte: Repartición del territorio, XIII-XXI.

Termina con un apéndice o suplemento que contiene: 1º, El relato de varios hechos y reuniones concernientes a las tribus que se establecieron allende el Jordán, XXII; 2º, Los últimos consejos de Josué a Israel, XXIII; 3º, Su despedida y exhortación postrera, XXIV, 1 - 24; 4º, La renovación de la alianza de los Hebreos con Dios, XXIV, 25 - 28; y 5º, El relato de la muerte de Josué y Eleazar, XXIV, 29 - 33.

El *fin principal* del autor fué celebrar la fidelidad divina. No solamente había Dios prometido y reiterado sus promesas de dar la tierra de Canaán a los Patriarcas, sino que también después de la muerte de Moisés había prometido que con especial providencia velaría por su pueblo (Num. XXVII, 12 sqq.). Josué pone de manifiesto con cuánta fidelidad ha cumplido Dios sus promesas y hacia el fin de la segunda parte del Libro dice: «*Ne unum quidem verbum, quod illis praestitutum se esse promiserat, irritum fuit; sed rebus expleta sunt omnia* = Ni una sola palabra de todo lo que prometió darles, quedó sin efecto; sino que todo se verificó puntualmente» (XXI, 43).

### 101. Autor del Libro de Josué.

Según la tradición judía, aceptada por un gran número de críticos y seguida generalmente por los sagrados expositores, la composición de este libro se atribuye a Josué, excepto el relato de su

muerte y la de Eleazar (Jos. XXIV, 29-33). En efecto, en el cap. XXIV, 26, se dice: «*Scriptis quoque omnia verba haec in volumine legis Domini* = Escribió también todas estas palabras en el libro de la ley del Señor». El gobierno de Josué duró 25 años según el cálculo de Josefo, historiador hebreo, o 27 según otros. El Espíritu Santo hizo el elogio de Josué por boca del autor del Eclesiástico (Eccli. XLVI, 1-10). San Jerónimo dice: «Jesús, hijo de Nave, es figura de nuestro Señor Jesucristo, y no solamente en sus hechos, sino también en su mismo nombre» <sup>1</sup>.

### 102. Autenticidad e integridad del Libro de Josué.

Los críticos racionalistas, que pretenden ver en el libro de Josué *fragmentos y documentos* de diferentes autores, negaron su autenticidad e integridad. Mas sus hipótesis carecen de fundamento. En efecto: 1º, este libro, como ya lo hemos indicado, según la común opinión de los Judíos y los Católicos, se atribuye a Josué, cuyo nombre lleva como título, y está fuera de toda duda que es anterior a la época de David. La unidad que brilla en toda la obra, la uniformidad de estilo y de exposición de todas sus partes, son una prueba de su integridad. El lenguaje de este Libro tiene muchos puntos de semejanza con el del Pentateuco, porque es casi del mismo tiempo; 2º, el Libro de Josué no ha formado nunca la sexta parte del Pentateuco o una sola obra con él (*Hexateuchum* = Hexateuco), pues el autor del Libro de Josué supone cerrado el volumen de la Ley (Jos. VIII, 31, XXIII, 6); reproduce la división del país al este del Jordán (XIII) y la enumeración de las ciudades de refugio (XX) ya mencionadas en los Números (Num. XXXII; Deut. IV); no tiene ciertos arcaísmos y singularidades de lengua que se notan en los escritos de Moisés. Es cierto que las dos obras tienen entre sí mucha relación; pues el Libro de Josué continúa y completa la narración del Pentateuco; pero el Libro de Josué tiene un argumento propio, una manera propia de tratar las cosas y un fin distinto del que tuvo Moisés al escribir el Pentateuco <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Las escasas fechas indicadas en este libro (Jos. IV, 19; V, 6; XI, 18; XIV, 7-10; XXIII, 1, 31) parece que exigen para los acontecimientos registrados o narrados un período de unos cincuenta años.

<sup>2</sup> Por lo que respecta a la autenticidad e integridad, se han alegado algunos episodios que parecían más recientes que Josué; entre otros, la toma de Hebrón por Caleb (Jos. XV, 13-20), la cohabitación de los Jebuseos en Jerusalén con los miembros de la tribu de Judá (Jos. XV, 63), y la con-

### 103. Veracidad del Libro de Josué.

1. Los hechos que se narran en el Libro de Josué son dignos de fe porque fueron hechos públicos, conocidos de todos, íntimamente relacionados con la historia de aquel pueblo; de manera que ni podían ser olvidados ni falsificados. La manera tan sencilla con que son relatados, revela la sinceridad del escritor. Los autores posteriores a Josué atestiguan en su favor por las citas que hacen de él (Cf. Judic. I, 12 sqq. et Jos. XV, 16 sqq. - 2 Reg. XXI, 1-9 et Jos. IX-3 sqq. - Habac. III, 11 sqq. et Jos. X, 13. - Ps. LXVII, 55 et Jos. XIII, 6 sq. - Eccli. XLVI, 1-12).

La *divina autoridad* de este Libro, además de los testimonios de S. Pablo (Hebr. XI, 30, 31; XIII, 5), Santiago (Jac. II, 25), Esteban (Act. VII, 45), es demostrada por el unánime consentimiento de la antigua Sinagoga y de toda la Iglesia, que siempre lo tuvieron en su canon.

## CAPITULO III

### Los Jueces y Ruth

#### 104. Argumento, fin y división del Libro de los Jueces.

Los hebreos dieron a este Libro el nombre de *Jueces* porque contiene la historia de los Jueces que gobernaron al pueblo de Israel desde la muerte de Josué hasta la de Sansón. Dios por medio de ellos libró a su pueblo de la opresión de los Cananeos que habían quedado en la Tierra Santa.

En la historia sagrada llámense *Jueces* los que ejercían en nombre de Dios la autoridad soberana en todo Israel y a veces solamente en alguna tribu, o parte de la nación que se hallaba oprimida o afligida por los enemigos. Venían a ser los Jueces de Israel casi como los *Dictadores* en Roma; con la diferencia de que aquéllos eran perpetuos. Algunos fueron elegidos inmediatamente por Dios; otros, por el pueblo. Tenían toda la autoridad real, sin la pompa y magni-

---

quista de Lesem por los Danitas (Jos. XIX, 47): episodios que se les retarda hasta la época de los Jueces, según Jud. I, 10-15; I, 8; XVIII, 7. Pero no es del todo cierto que estos episodios no pertenezcan a la época de Josué. O bien habrían sido añadidos, como el relato de la muerte de Josué (Jos. XXIV, 29-33) por uno de los «ancianos» que le sobrevivieron (Véase XXIV, 31), sin que la autenticidad o la integridad del libro puedan ser atacadas por esto.

ficencia propia de tan alta dignidad. El primer juez fué Othoniel: el último, Sansón. Fueron 15 ó 16. Del tiempo de la judicatura de Helí y del profeta Samuel, se habla al principio del libro de los Reyes. En el Libro del Eclesiástico, cap. XLVI, se hace mención de los Jueces, como de varones de singular virtud; y también honra su memoria el apóstol S. Pablo en su carta a los Hebreos, cap. XI, 32.

El *argumento* del Libro es definido convenientemente por el fin que el autor se propuso. El fin del autor fué probar que Israel es feliz cuando es fiel a Dios; es desgraciado cuando lo abandona y es perdonado cuando se convierte y detesta su pecado. San Agustín dice: «Alternavisse apud Judaeos et humilitates laborum pro eorum peccatis et prosperitates consolationum propter miserationem Dei = Entre los Judíos alternaron ya las humillaciones de los trabajos según los pecados de ellos, ya las prosperidades de los consuelos por la misericordia de Dios».

Este libro además de la introducción tiene siete secciones que forman el cuerpo de la obra, y dos apéndices.

I. INTRODUCCIÓN. Contiene dos partes paralelas entre sí. La primera, I - II, 5, traza el cuadro del estado político de Israel relativamente a los Cananeos, que a la muerte de Josué no habían sido aun expulsados de sus antiguas posiciones. La segunda, II, 6 - III, 6, pinta el estado de los Hebreos, vacilando entre la felicidad y la infelicidad; viven con prosperidad cuando sirven al verdadero Dios; pero cuando caen en la idolatría, caen también en la adversidad hasta que hagan penitencia de sus faltas.

II. SIETE SECCIONES. El sagrado autor no nos da a conocer detalladamente todos los Jueces: sólo cuenta con alguna detención la vida de siete de ellos, contentándose con numerar a los otros. De aquí las siete secciones. 1. Othoniel, III, 7 - 11. — 2. Aod (y Samgar), III, 12-31. — 3. Débora y Barac, IV, V. — 4. Gedeón VI, VIII, 32. — 5. Abimelech <sup>1</sup> (Thola y Jair), VIII, 33 - X, 5. — 6. Jefté (Abésan, Ahialón y Abdón), X, 6 - XII. — 7. Sansón, XIII - XVI.

III. APÉNDICES. El primer apéndice nos refiere la historia de la idolatría de los Danitas, XVII-XVIII; y el segundo el crimen de los habitantes de Gabaa, que dió ocasión a la guerra de las otras tribus contra la de Benjamín y al aniquilamiento casi total de esta última tribu, XIX-XXI. Estos dos acontecimientos no tienen una relación necesaria con el cuerpo de la obra; han sido añadidos como suplementos por haber acontecido en el mismo período, el primero antes de la muerte de Josué y el segundo poco después.

## 105. Origen del Libro de los Jueces.

Aunque se debe conceder que los sucesos de cada uno de los Jueces fueron escritos por autores contemporáneos, esos escritos sólo

---

<sup>1</sup> No se le nombra como Juez ni las cosas que hizo fueron dignas de un hombre revestido de la dignidad de Juez.



sirvieron como fuentes al escritor del Libro de los Jueces. En efecto, es tan grande la unidad del Libro, que no se puede atribuir a varios autores.

La unidad que se admira ya en el mismo argumento, ya en la manera de tratarlo, ya en la disposición de las partes y en el fin de la obra, jamás hubiera sido posible si muchos o varios autores se hubieran ocupado en escribirlo durante los casi tres siglos de historia que abraza. Es cierto que alguna variedad de estilo y de lengua se nota en las diversas partes que componen este Libro, pero eso se explica fácilmente si consideramos que el autor sacó de las fuentes antiguas lo que convenía al fin que se había propuesto. Y contra los «críticos» afirmamos que en este Libro no existen las contradicciones que ellos pretenden descubrir. Los argumentos que aducen, carecen de todo sólido fundamento.

Los intérpretes no están de acuerdo en determinar el autor y el tiempo en que fué escrito el Libro de los Jueces. Es cosa cierta que fué compuesto en los primeros años de Saúl y con razón se sostiene la tradición de los Judíos que lo atribuyen a Samuel. Siguiéron esta tradición S. Isidoro de Sevilla y buen número de intérpretes del siglo 16 y 17. El card. Hugo y algunos otros dicen que fué escrito por el rey Ezequías. Como el autor repetidas veces se queja de que en aquella edad, de la que habla, no hubiese rey en Israel (XVII, 6; XVIII, 1; XXI, 25), con razón se deduce que al tiempo del autor los Israelitas ya habían tenido rey. Agrégase que los Jebuseos en el tiempo en que el autor vivía, ocupaban una parte de Jerusalén y el nombre de esta ciudad era *Jebús* (I, 21; XIX, 10 sqq.); mas, David el año 7 de su reinado tomó la fortaleza de Sión y desde aquel tiempo desapareció el nombre de Jebús. Luego este Libro fué escrito entre los principios del reinado de Saúl y el año 7º del reinado de David. Algunos autores fijaron con más exactitud la época de su composición y rectamente sostienen que fué escrito en los primeros años del reinado de Saúl.

Objeta alguno: El libro de los Jueces fué escrito después de la esclavitud de Asiria, pues se lee en el capítulo XVIII, 30-31, que los Danitas «*posueruntque sibi sculptile... usque ad diem captivitatis suae (Hebr. terrae). Mansitque apud eos idolum Michae omni tempore, quo fuit domus Dei in Silo, etc.* = Y se erigieron la estatua... hasta el día de su cautiverio (Hebr. *de la tierra*). Y permaneció entre ellos el ídolo de Micás todo el tiempo que estuvo en Silo la casa de Dios, etc.». Contestamos que no es éste el cautiverio que padecieron las diez tribus, y entre ellas la de Dan, en tiempo de Salmanasar rey de los Asirios, que los trasladó a la Asiria y que sucedió el año sexto del reinado de Ezequías (4 Reg. XVII, 6); porque es

increíble que David hubiese tolerado en su reino semejante idolatría, ni Salomón al principio de su reinado. El cautiverio aquí indicado es el del tiempo de Helí, en que los Filisteos hicieron cautiva el Arca del Señor (1 Reg. IV, 4), etc., derrotaron el ejército de los Israelitas e hicieron prisioneros a muchos de ellos. En todo lo cual cupo la mayor parte a los Danitas, como más vecinos a los Filisteos; y esto se confirma con lo que se dice después: *Y permaneció entre ellos el ídolo de Michás todo el tiempo que estuvo en Silo la casa de Dios*, es decir hasta el tiempo de Helí y de Samuel (Cf. Scío; Tom. I, pág. 637 y sigs.).

### 106. Autoridad del Libro de los Jueces.

Al libro de los Jueces compete suma autoridad histórica. No le faltaron a su autor fuentes fidedignas, ya orales, ya escritas de las cuales pudiera sacar ciencia cierta sobre la época de los Jueces. La índole toda del Libro manifiesta que el autor se sirvió de aquellas fuentes con toda fidelidad. La manera de narrar los hechos, prueba esta verdad. Si el autor hubiese querido engañar, no habría escrito muchas cosas gravísimas e importantísimas con tan pocas palabras. Othoniel, por ejemplo, con su victoria había procurado al pueblo un descanso de 40 años, y el autor en cuatro versículos narra la opresión, la penitencia, la liberación y la paz. Las cosas que dice de la idolatría, corrupción de costumbres, discordias intestinas, nos revelan a un hombre que no quiso halagar al pueblo; y el fin que se propuso exigía una fiel narración de los hechos, pues con fábulas forjadas o con voces inciertas no podía revocar ni detener al pueblo de la idolatría y de los vicios. Solamente podía alcanzar esto proponiéndole aquellas penas de la divina justicia, y aquellos beneficios de la misericordia de Dios, que conocidos por todos, no dejaban lugar a la duda.

Es cierto que la cronología de este Libro no carece de dificultades; pero sin razón pretenden los racionalistas sostener que fué artificialmente inventada <sup>1</sup>. Hay también en todo el libro un nexo religioso, por el cual el autor una y otra vez ha unido en la misma

---

<sup>1</sup> Es en extremo difícil determinar la cronología del libro de los Jueces. Según III Reg. VI, 1 desde la salida de Israel de Egipto hasta el principio de la construcción del templo de Jerusalén, pasaron 480 años (Massor. Vulg. Syr. Symm. Aquil.) ó 440 según los Setenta.

Si se cuentan los años que los Israelitas fueron gobernados por los Jueces, se llega a un total de 410 años. Si a estos 410 años se añaden los 40 de la peregrinación por el desierto, los 25 de Josué, los 40 de Helí (1 Reg. IV, 18), casi 40 de Samuel y Saúl, los 40 de David (2 Reg. V, 4 sq.) y 4 años de Salomón, se llega a un total de 599 años desde el éxodo hasta la

serie la idolatría del pueblo, la opresión como consecuencia y la liberación cuando subentró la penitencia; pero es falsísimo decir que este nexa ha sido, por decirlo así, impuesto o agregado a los hechos con mentira o arbitrariedad del escritor.

La Sinagoga y la Iglesia siempre han reconocido la *autoridad divina* del Libro de los Jueces. San Pablo saca de este Libro, como de los otros de las Sagradas Escrituras, ejemplos (Act. XIII, 20; Hebr. XI, 32). El autor del Eclesiástico celebra a los Jueces cuya memoria será en bendición, aludiendo a nuestro libro (Eccli. XLVI, 13 sqq.); Isaías recuerda la opresión y la derrota de los Madianitas (Is. IX, 4; X, 26, cf. Judic. VII, 22, 25). Los *salmistas* no solamente expresan en pocas palabras el argumento principal del Libro, sino que también conmemoran algunos hechos particulares y se sirven de sus mismas palabras (Ps. LXXXII, 10 sqq.; CV, 34 sqq.; XCVII, 8, 9; cf. Judic. V, 4, 5, etc.).

### 107. Argumento, fin y autor del Libro de Ruth.

El *argumento* del Libro de Ruth, es un singular ejemplo de piedad filial recompensado por Dios con grandísimos beneficios.

Este Libro puede considerarse como un apéndice del Libro de los Jueces, con el cual lo unían antiguamente algunos Padres de la Iglesia, siguiendo el uso de la Sinagoga. Por esto entre los Hebreos no tiene título, ni nombre particular, habiendo sido añadido al Libro de los Jueces. Solamente después de separado, se le dió el título de Libro de Ruth.

Realmente la Historia de Ruth pertenece al tiempo de los Jueces de Israel; aunque no se sabe en qué año aconteció el hecho. La opinión más verosímil fija la época del hambre que ocasionó la salida de Elimelech de su patria en tiempo de los Jueces Samgar y Débora, esto es, unos 120 años después de la muerte de Josué. Josefo Hebreo

---

construcción del templo: de aquí la diferencia de 119 años (t. hebr.) o de 159 (según los Setenta).

Esta dificultad se puede resolver mediante un cómputo sincromático, pues un estudio atento del texto sagrado parece indicar que varios jueces fueron contemporáneos, como aparece del c. X, 7: «Los entregó en manos de los Filisteos y de los hijos de Ammón»; de estas palabras se puede deducir que Jetté, que venció a los Ammonitas y Sansón que luchó contra los Filisteos, fueron contemporáneos. Esto mismo tal vez se ha de decir de Othoniel, Aod y Barac; y de esta manera la suma de los años disminuye mucho. Con todo, es imposible indagar el número exacto de los años que los Jueces gobernaron al pueblo escogido; se puede decir que todo el tiempo de los Jueces abarca un período aproximativo de 300 ó 330 años.

dice que Booz vivía en tiempo de Helí, después de la muerte de Sansón.

Este pequeño Libro tiene por fin hacer ver, que todos los hombres, hasta aquellos que juzgamos estar alejadísimos del Señor, como los Moabitas (cf. Deut. XXIII, 4), no sólo no son abandonados por la mano de Dios, sino que con grandísimo amor son recibidos por El y son colmados de beneficios luego que convirtiéndose a El, se refugian bajo su amparo.

Los antiguos Hebreos (los cuales fueron seguidos por S. Isidro y el mayor número de los antiguos intérpretes), atribuyen este Libro a Samuel. Comprende cuatro capítulos y en los últimos versículos del Cap. IV nos da la genealogía de David, de cuya descendencia debía nacer Jesucristo, el Mesías esperado de todas las gentes.

Hasta el siglo que acaba de expirar ninguno había dudado de la autoridad histórica del Libro de Ruth; pues el autor narra las cosas con tanta sinceridad y candidez y es tan exacto y minucioso en todo lo que se refiere a los lugares, tiempos y personas de que habla, que todos declararon que se le debía prestar fe. Y como no se narra ningún milagro ni vaticinio, los más de los racionalistas mismos admitieron su autoridad.

#### CAPITULO IV

#### Los dos Libros de Samuel (I y II de los Reyes)

##### 108. Argumento, división y fin de los Libros de Samuel.

Los cuatro Libros de los Reyes que contienen la historia de Israel desde la opresión de los Filisteos, con la cual termina el Libro de los Jueces, hasta el año 37 del destierro de Jeconías, en el canon de los Hebreos forman dos diversas obras, de las cuales la primera se llama *Samuel* y la segunda *Los Reyes*.

En la Vulgata los dos libros de Samuel se llaman 1º y 2º Libro de los Reyes. En el texto hebreo llevan el nombre de Samuel, no porque éste sea su autor, sino porque Samuel es el primer y principal personaje de que se habla en ellos; pues desde luego nos cuentan la historia de Samuel y después la de los dos reyes que él consagró: Saúl y David.

El *argumento* de los libros de Samuel, con razón se dice que es la historia de la fundación y establecimiento del trono eterno en la casa de David.

Los dos primeros Libros de los Reyes se dividen en tres grandes secciones:

1. Infancia y judicatura de Samuel, 1 Reg. I - XII. Introducción de la monarquía en Israel.

2. Historia del reinado de Saúl, XIII - XXXI.

3. Historia del reinado de David. 2 Reg. I - XXIV.

El *fin* primario que el autor se propuso, fué hacer conocer la fidelidad divina, describiendo la fundación y confirmación del trono prometido. El Señor, en efecto, había prometido (*Gen.* XVII, 6; XXXV, 11) que de la descendencia de Abrahán y Jacob nacerían reyes, y había prometido a la tribu de Judá el cetro que debía durar eternamente (*Gén.* XLIX, 8 sqq.).

El *fin* secundario que tuvo el autor, fué proponer en la persona de Saúl y David a todos los reyes de Israel ejemplos, que les sirvieran para conocer cómo debe ser un rey para que sea acepto a Dios.

### 109. Origen de los Libros de Samuel.

Como los Hebreos Alejandrinos habían reunido en una sola obra o volumen los dos libros de Samuel y los dos últimos de los Reyes, algunos modernos con los antiguos opinaron que uno solo era el autor de los cuatro libros. Pero se deben considerar como dos obras realmente distintas y que dos fueron los autores. Prueba esta verdad la diferente manera de referir las cosas, y la confirma el tiempo en que estas dos obras fueron escritas.

El autor de los dos últimos libros, de ordinario da un resumen de lo que cada rey hizo, indicando las fuentes de las que el lector puede sacar muchas otras cosas; en los dos primeros libros no hay indicación alguna de las fuentes y de ordinario se narran difusamente los hechos de Samuel, Saúl y David, que el autor creyó que era conducente a su fin referir. En los últimos dos libros se nota un diligente orden cronológico, pues ha sido indicada la edad de los reyes y la duración de los reinados; en los libros de Samuel no se encuentra ni la cronología, ni generalmente se refieren los hechos con orden cronológico. En cuanto al tiempo en que estos libros fueron escritos, el 3º y 4º Libro de los Reyes, que relatan los hechos hasta el año 37 del destierro de Jecomías, no fueron terminados antes de la mitad de la esclavitud de Babilonia; los libros de Samuel no presentan indicio alguno del destierro, antes bien suponen que aun duraba el reino de Judá. Con razón se cree que éstos fueron escritos poco tiempo después de la división del reino de Judá bajo el rey Roboán.

Uno solo fué el autor de los Libros de Samuel (que hemos dicho forman una sola obra completa); y el autor al escribir tuvo por

fuentes (1 Paral. XXIX, 29), además de otros escritos, principalmente los de tres profetas (Samuel, Nathán y Gad).

Es cosa más clara que la luz, que estos Libros no fueron escritos por Samuel; pues este profeta murió antes de la muerte de Saúl y de David <sup>1</sup>. Tampoco fueron varios los autores de estos dos libros; porque considerando y estudiando la manera de decir y el estilo, el nexo íntimo y constante de las cosas relatadas en ellos, la conveniente disposición de las partes, el fin que trasluce de la materia escogida, se descubre tanta unidad en la obra que no sería posible si se admitieran diversos autores.

En los Libros de Samuel nada se encuentra que nos revele a un compilador negligente o imperito; antes bien, la perfecta unidad de la obra nos hace ver que el autor fué muy cuidadoso en escribir. Quién haya sido, se ignora. De algunas notas que el autor inserta en su obra, se puede colegir que vivió después de la división del reino de Judá. Y como el argumento y el fin de la obra combinan con la época de Roboán, créese que se debe atribuir a algún profeta de esa época. El autor, descriptos los comienzos de la dignidad real, quiso hacer ver que el rey y el pueblo se habían apartado del recto sendero.

### 110. Autoridad de los Libros de Samuel.

Aunque se ignore el autor y la época precisa en que fueron escritos, sin embargo, es grande su *autoridad histórica*; porque el autor tuvo a la mano óptimas y abundantísimas fuentes, escritas y orales, muy dignas de fe (los escritos de los profetas, el Libro de los Justos, los Salmos de David, etc.), de las cuales pudo sacar *conocimientos ciertos* de las cosas que debía narrar y se sirvió de ellas con tanto estudio y esmero que muchos de los mismos racionalistas reconocen su autoridad. Aun más: la sinceridad del autor es muy clara, puesto que ajeno a todo favoritismo de partes, refiere todas las cosas con el mismo candor, las que caen en vituperio, como las que son dignas de alabanza y honor para su pueblo o para Samuel, Saúl, David, etc.

Nos demuestran suficientemente la *autoridad divina* de los Libros de Samuel, los testimonios de los dos Testamentos. Nuestro Señor Jesucristo interrogando a los Fariseos si no habían leído los

---

<sup>1</sup> Según una tradición judía que varios Padres antiguos han admitido, Samuel sería el autor de los dos primeros libros de los Reyes. Pero esta opinión no puede ser verdadera sino en cuanto se la restringe a los capítulos I-XXIV del primer libro, puesto que el resto de la obra es posterior a la muerte de Samuel (*Fillion*).

que hizo David, cuando tuvo hambre, etc., y a esta alegación añadiendo otra de la Ley, claramente enseña como haya apreciado estos Libros (Matth. XII, 1 sqq.; cf. 1 Reg. XXI, 6, sqq. et Num. XXVIII, 9). *San Pablo* en la Epístola a los Hebreos toma como fundamento de su argumentación un texto de esta obra (Hebr. I, 5; cf. 2 Reg. VII, 14), etc. El *autor del Eclesiástico* alude a lo que hizo Samuel y a lo que se dice en el Libro 2º de los Reyes, cap. XII, 13, etc. (Eccli. XLVI, 16; XLVII, 13, etc.); *Jeremías* repetidas veces mira el Libro de los Reyes (Jerem. XXIII, 5 cf. 2 Reg. VII, 12 et VIII, 15, Jerem. II, 37 cf. 2 Reg. XIII, 19; Jerem. XV, 1 cf. 1 Reg. XII, 19, 23, etc.), y en los mismos dos últimos Libros de los Reyes, que creemos se deben atribuir a Jeremías, casi se citan con las mismas palabras algunas cosas de los dos primeros Libros (3 Reg. II, 27 cf. 1 Reg. II, 31 sq.).

## CAPITULO V

### Libros III y IV de los Reyes

#### 111. Argumento, división y fin de los Libros III y IV de los Reyes.

Los dos últimos Libros de los Reyes narran como la república israelítica en el espacio de cerca de cuatrocientos años cayó desde la cumbre del poder a que la había elevado David, a un profundo abismo de calamidades.

Esta obra fué llamada por los Judíos *Rex David* = Rey David (palabras con que empieza), o *Reges* = Reyes, o *Regna* = Reinos por el argumento que trata; y formaba un solo Libro. Fué dividida en dos libros por los Setenta Intérpretes y se le dió el título: *III et IV Regnorum Libri* = III y IV Libro de los Reinos. Desde S. Jerónimo prevaleció en la Iglesia Latina la denominación de *III et IV Regum* = III y IV de los Reyes.

Esta obra divídese en tres secciones o partes.

1ª Reinado de Salomón, 3 Reg. I-XI (año 1015-975).

2ª Historia de los reinos separados de Judá e Israel, 3 Reg. XII, 4 Reg. XVII (año 975-721).

3ª Historia del reino de Judá después de la ruina del reino de Israel, hasta la cautividad de Babilonia, 4 Reg. XVIII-XXV.

El *fin* del autor es demostrar el cumplimiento de la promesa de Dios a David: «Y cuando hayas terminado tus días e ido a descansar con tus padres, yo levantaré después de ti a un hijo tuyo, que nacerá de ti, y consolidaré su reino. Este edificará un templo en que será adorado mi nombre, y yo afirmaré su regio trono para siempre. Yo seré su padre, y él será mi hijo; que si en algo obrare mal, yo le corregiré con vara de hombres, y con castigos de hijos de hombres. Mas no apartaré de él mi misericordia, como la aparté de Saúl, a quien arrojé de mi presencia. Antes, tu casa será estable, y verás permanecer eternamente tu reino, y tu trono será firme para siempre» (2 Reg. VII, 12-16).

Vemos sucesivamente a los reyes fieles recompensados por Dios, por su fidelidad, y a los infieles castigados por sus pecados, pero no rechazados como Saúl. Las faltas de Salomón son castigadas en la persona de su hijo Roboán, que pierde diez tribus, pero conserva Jerusalén y la tribu de Judá. Los sucesores de Roboán sufren también el castigo de sus iniquidades, o son protegidos por el Señor, según sus méritos. Israel expía en el destierro su idolatría; Judá sufrirá la venganza divina en la cautividad de Babilonia.

### 102. Origen de los Libros III y IV de los Reyes.

Estos dos Libros que empiezan donde acaban los Libros de Samuel, forman una sola obra independiente y completa. En efecto, en ellos existe un solo plan y todo lo que narran tiende al mismo fin. Una sola e idéntica es la manera de narrar los sucesos; una la lengua, y las pequeñas diferencias que se notan en algunos párrafos, se pueden atribuir a la diversidad de fuentes de que se sirvió el autor. Las pocas repeticiones que tienen estos dos Libros, no destruyen la unidad de la obra.

Como los Libros de los Reyes nada dicen del fin del destierro y por otra parte recuerdan el año 37 de la cautividad de Jeconías, los más de los autores sostienen que fueron empezados después de la mitad de la esclavitud de Babilonia y terminados antes del fin de la misma.

Muchos comentadores antiguos han atribuído a Jeremías estos Libros. También muchos modernos adoptan esta opinión, fundándose en la semejanza que hay entre el lenguaje y las ideas que se inculcan en esta obra y el lenguaje y las ideas de los escritos de Jeremías. El final, por ejemplo, del 4 Reg. XXIV, 18 - XXV, 30, es el mismo del cap. LII de Jeremías. Esta opinión sin ser irrecusa-



ble, es muy verosímil, porque tiene en su favor la tradición y la semejanza de estilo.

### 113. Autoridad de los Libros III y IV de los Reyes.

Los que defienden la *autoridad histórica* de estos Libros, deben indagar una sola cosa: Cuál sea el valor de las fuentes de las cuales el autor sacó su narración. Ahora bien, de las continuas citas que el autor hace de estas fuentes, aparece que se ha servido de ellas fielmente. Tres son las citas: *el Libro de los anales o fastos de Salomón, los fastos de los Reyes de Judá y los fastos de los Reyes de Israel*. Parece que no se sirvió de otras fuentes. Aquellos fastos eran dignos de fe, pues eran la colección de los Libros históricos escritos muy probablemente por los profetas contemporáneos a los sucesos allí referidos. Esos Libros históricos coleccionados hacia el fin del reino de Judá, eran redactados de tal manera, que dividida la obra en dos partes, por el nombre se distinguían los escritos de cada profeta. Está fuera de toda duda, que los sucesos de todos los reyes de los cuales se habla en el III y IV de los Reyes, fueron transmitidos a la posteridad por testigos contemporáneos, que de ellos tuvieron pleno y perfecto conocimiento; y que fueron muy veraces lo prueba la índole de toda la narración y lo confirman los anales de los otros pueblos.

La *autoridad divina* del III y IV Libro de los Reyes es atestiguada también por la Iglesia, que por medio de los Apóstoles lo recibió de la Sinagoga. Nuestro Señor Jesucristo en su primer discurso en la Sinagoga de Nazaret, los tiene como divinos (Luc. IV, 24 sqq. cf. 3 Reg. XVII, 7 sqq. y 4 Reg. V, 8 sqq.); y fundándose sobre lo que estos libros refieren, confunde a los fariseos (Matth. XII, 42 cf. 3 Reg. X, 1 sqq.). El Apóstol S. Pablo alegó y explicó las palabras de Elías (Rom. XI, 2 sqq. cf. 3 Reg. XIX, 10, 14, 18), contenidas en estos Libros que él llama *escritura*. Antes de la venida de Nuestro Señor Jesucristo el autor del Eclesiástico (Eccli. XLVII, 14-XLIX, 9) había celebrado las alabanzas de Salomón, Ezequías, Josías, Elías, Eliseo, fundándose sobre estos dos Libros. (Cf. Jac. V, 17, 18 cum 3 Reg. XVII, 1).

### 114. Dificultad cronológica de los Libros III y IV de los Reyes.

Una dificultad surge de la cronología. Los años de cada reino, indicados diligentemente por el autor, no concuerdan entre sí, ni con las tablas cronológicas de los Asirios. Si se suman los años de los reinados de los Reyes de Israel de una parte, y los años de los reinados de los Reyes de Judá de

la otra, principiando desde el primer año de Roboán en que da comienzo el cisma de las diez tribus, hasta el año sexto de Ezequías, que fué el último del reinado de Israel (4 Reg. XVIII, 10), se encuentra para los de Israel 240 años y 261 para los de Judá. Las dos listas ofrecen una diferencia de 20 años. Esta dificultad hasta ahora no ha sido definitivamente resuelta. Esta divergencia se explica por las equivocaciones de los copistas en la transcripción de los números. Además los años indicados en la Escritura no fueron siempre enteros y los catálogos de los Asirios pueden tener errores. Con todo, esta dificultad cronológica no es suficiente para destruir la autenticidad histórica de la Obra.

## CAPITULO VI

### Los dos Libros de los Paralipómenos

#### 115. Nombre, argumento, división y fin de los Paralipómenos.

Los dos libros de los Paralipómenos forman realmente una sola obra y los antiguos los consideraban como un solo Libro. Los Setenta Intérpretes dividieron esta obra en dos Libros y la Vulgata adoptó esa división. Los Judíos llamaron a estos Libros: *Dibre Haiamim*, o Verba dierum, o crónicas, y los Setenta: *Paraleipóména*, praetermissa = cosas omitidas, o supplementa = suplementos, para indicar que en esta obra se suplen las omisiones de los Libros de los Reyes.

El autor, empezando desde el primer hombre, expuestas algunas genealogías hasta el tiempo de Esdras y Nehemías, nos da como en compendio la Historia Sagrada y nos relata algunos hechos y circunstancias que no se leen en otra parte; pero el argumento principal es, por decirlo así, la historia eclesiástica de los Reyes de Judá.

Los Paralipómenos divídense en tres partes y un Epílogo.

La 1ª consta de las genealogías, teniéndose en cuenta principalmente las tribus que guardan más estrecha relación con la casa de David y con el templo, 1 Paral. I - IX, 34. En las genealogías se da el primer lugar a las tribus de Judá (máximamente a la casa de David), Leví y Benjamín, etc.

La 2ª contiene la historia de David, 1 Paral. IX, 35 - XXIX, 30. Narra principalmente lo que hizo David para establecer y aumentar el culto divino. Expugnación de la ciudadela de Jerusalén. Traslación del Arca al monte Sión. Preparativos para el templo, que será edificado por Salomón. David ordena los oficios de los sacerdotes y levitas, etc. Su muerte.

La 3ª narra la historia de los demás reyes de Judá, y se da el primer lugar a aquellos que fueron más solícitos para el templo y el culto divino, 2 Paral. I - XXXVI, 21. Reinado de Salomón. Los reyes Roboán, Abías, Asa, que continuamente hicieron guerra a Israel. Los reyes que celebraron amistad con Israel. Los reyes desde Joás hasta Ezequías y sus sucesores hasta la ruina del reino de Judá.

El Epílogo presenta el principio del Decreto de Ciro para la reedificación del Templo, 2 Paral. XXXVI, 22 - 23.

Los antiguos intérpretes dicen que el autor tuvo por fin primario suplir en estos Libros las cosas que habían sido omitidas en los de Samuel y de los Reyes. Pero del argumento y de la índole de la obra, parece que el autor se propuso principalmente entresacar de la Historia de los Reyes Davidicos aquellos hechos que le servían para enseñar que la suerte feliz o infeliz del reino, dependía de la fidelidad en el ejercicio del culto divino y del cumplimiento de la Ley. Exhortar a los Judíos, vueltos de la esclavitud, a celebrar debidamente las funciones del culto divino y a apartarse de la sociedad de los infieles.

### 116. Origen de los Paralipómenos.

Los Libros de los Paralipómenos aunque lleguen con su historia solamente hasta el principio de la esclavitud de Babilonia, fueron escritos después de ella. Lo prueban la enumeración de los descendientes de David hasta los nietos de Zorobabel (1 Paral. III, 19); el Decreto de Ciro que forma el Epílogo (1 Paral. XXXVI, 22, 23) y la misma falta de pureza de la lengua. Nada hay en toda la obra que demuestre que estos Libros sean posteriores al tiempo de Esdras.

Los descendientes de Zorobabel en el Códice alejandrino y en la Vulgata (1 Paral. III, 19 sqq.) llegan a la undécima generación; pero casi todos los intérpretes modernos sostienen que aquella lección fué corrompida y el texto hebreo se explica mejor, si sólo se nombran los nietos de Zorobabel.

Nada impide que se diga que Esdras fué el autor de los Paralipómenos. Sostienen esto los antiguos rabinos a quienes siguieron los más de los intérpretes católicos y muchos protestantes. Aun más: favorece esta opinión ya sea la semejanza de la lengua y del estilo que se nota entre los Paralipómenos y los libros de Esdras (la cual es tan grande que algunos modernos han creído que una vez esos Libros formaban una sola Obra), ya sea el fin de los Paralipómenos, que combina admirablemente con el tiempo y la persona de Esdras. Cualquiera que haya leído los comentarios de Esdras y Nehemías y los vaticinios de Malaquía, confesará que el fin de los Paralipómenos combina perfectamente con los tiempos de Esdras y de Nehemías. En efecto, en aquel tiempo, más que nunca, debieron los Judíos ser amonestados con

ejemplos de reyes piadosos, para que con el culto divino debidamente celebrado, procuraran impetrar el auxilio divino contra las continuas correrías de los enemigos. Mas si esta obra se ha de ascribir al tiempo de Esdras, con razón se le atribuye al mismo Esdras, pues ninguno gozaba cerca del pueblo y de los sacerdotes de mayor autoridad que él, para sacar de esta exhortación un fruto saludable y cierto.

### 117. Autoridad de los Paralipómenos.

Los Paralipómenos abarcan un larguísimo espacio de tiempo, es decir, desde Adán hasta Esdras. Con todo, su *autoridad histórica* no se puede poner en duda; porque ante todo es cierto, que el autor tuvo en su poder fuentes auténticas y dignas de fe (el Génesis, los Anales de los Reyes de Judá e Israel, tablas públicas, los escritos de los Profetas). La conformidad que existe entre estos libros y los otros de la Sagrada Escritura, prueba sólidamente que el autor se sirvió de esas fuentes con gran diligencia y fidelidad.

En estos últimos años los racionalistas con gran ahinco escudriñaron la obra entera de los Paralipómenos para descubrir en ella algún error. Mas los que atienden al fin que el autor se ha propuesto y consideran el estado del texto actual, deben confesar que no se halla en esta obra error alguno substancial. Tiene el texto de hoy inexactitudes y se puede decir que no hay otro Libro del Antiguo Testamento que sea menos seguro que éste en los nombres, números y en algunas narraciones mismas. Pero por los descuidos de los amanuenses, no es lícito poner en duda la fidelidad del autor. Y verdaderamente el mayor número de las objeciones de nuestros contrarios, se debe atribuir a los descuidos de los amanuenses y copistas. Algunas dificultades son originadas por la concisión en la exposición del autor.

La más grave de las acusaciones es, que el autor haya adulterado la historia, llevado del *amor de parte*; es decir, que imbuído del espíritu levítico narrara todas las cosas de una manera apta a que celebrara el culto levítico, y que cambiara u omitiera aquellas que no favorecieran su intento. Es cierto que el autor según el fin que se había propuesto, refiere muchas cosas sobre el culto religioso; pero nuestros adversarios no demostraron ni pueden demostrar, que lo que dice el autor haya sido inventado por él. Lo que traen para probar ese *espíritu de parte*, no lo pueden sostener con ningún sólido argumento.

La *autoridad divina* de los Paralipómenos, es comprobada por el testimonio infalible de la Iglesia, que juntamente con los otros Libros Sagrados, los recibió de los Apóstoles del Señor y los entrega a nosotros. La Iglesia siempre se sirvió de ellos como de los demás Libros Divinos y los contó siempre en su canon. Con bastante probabilidad se dice que Nuestro Señor Jesucristo hizo alusión a un pasaje de los Paralipómenos (Matth. XXIII, 35 cf. 2 Paral. XXIV, 20 et sequentes).

## CAPITULO VII

## Los dos Libros de Esdras

## 118. Argumento, división y fin de los Libros de Esdras.

De los dos Libros que vulgarmente se llaman de Esdras, sólo el primero tiene por título *Esdras*; el segundo se llama *Nehemías*, como lo indica también nuestra Vulgata: *Liber Nehemiae, qui et Esdrae secundus dicitur* = Libro de Nehemías, que también es llamado segundo de Esdras. Por el argumento que tratan y por su índole estos dos Libros tienen tanta conexión entre sí, que más bien que dos obras, se han de considerar como dos partes de una misma obra. Consta que estos dos Libros una vez formaban una sola obra.

El *argumento* es la restauración de la sociedad de Israel después de terminado el cautiverio de Babilonia. El autor principiando por el Decreto de Ciro (a. 536) por el cual se les permitía a los Hebreos volver a su patria y reedificar el templo, lleva la historia del pueblo hebreo más allá del año 32 de Artajerjes I (a. 443): pero refiere sólo aquellos hechos que atañen a la restauración del templo, como centro religioso, y de la ciudad de Jerusalén, como centro político; y que tienen relación con la renovación del pueblo en la observancia de la Ley mediante el ministerio de Esdras y Nehemías.

Muy convenientemente la obra se divide en dos libros: el argumento principal del primero, es la restauración del templo y del culto divino; y el argumento del segundo, es la renovación de la ciudad y de la alianza celebrada con Dios. En el primer libro ocupa el lugar principal Esdras; en el segundo, Nehemías, y los dos libros unidos nos dan el principio y el fin de la restauración de Israel en la Tierra Prometida.

La entera obra, que consta de los dos Libros, puede dividirse en dos partes y un apéndice.

PARTE PRIMERA (1 Esdr. I-X). *Restauración del templo y reforma del pueblo.*

1. Primera vuelta de los cautivos (a. 1 de Ciro) y reedificación del templo I-VI. Permiéndolo Ciro, muchos Judíos vuelven a su patria guiados por Zorobabel y el Gran Sacerdote Josué, recogidos dones voluntarios para la edificación del templo, ocupan varias ciudades, I-II. — El mes 7 del año 1 construyeron el altar y el mes 2 del año 2 echaron los cimientos del templo, III 1-13; pero por intrigas de sus enemigos les fué impedido continuar su obra, IV, 1-23, hasta que Darío el a. 2 de su reino con

nuevo Decreto quitó los impedimentos, IV, 24-VI, 12; y el año 6 de Darío el templo terminado fué consagrado, VI, 13-22.

2. Segunda vuelta de los cautivos (a. 7 de Artajerjes I) y reforma del pueblo, VII-X. — Por Decreto de Artajerjes se le mandó a Esdras que volviera a su patria y que llevara el pueblo a la observación de la Ley, VII; con grande muchedumbre y con muchos regalos del Rey llegó a Jerusalén, VIII, y luego induce al pueblo a dejar los casamientos ilícitos, IX-X.

PARTE SEGUNDA (2 Esdr. I-XII, 43). *Reedificación de la ciudad y renovación de la alianza.*

1. Reedificación de la ciudad, I-VII. Nehemías oído el estado miserable de los que habían vuelto, impetra el permiso de reedificar la ciudad (a. 20 de Artajerjes I), I-II, 6. Luego que volvió a su patria comenzó la obra, II, 7-III, 31; pero no la acabó sino después de haber vencido muchas dificultades, IV-VI. Para llamar nuevos habitantes quiso antes hacer el recuento de las familias jerosolimitanas, en cuya ocasión encontróse el catálogo de los que volvieron la primera vez a la patria, VII.
2. Renovación de la alianza, VIII-X. — En la fiesta de los tabernáculos Esdras lee al pueblo la Ley, VIII; oída la ley, todos hicieron penitencia de sus pecados y renovaron la alianza con Dios, IX, 1-37, y de esto hicieron un documento público, IX, 38-X.
3. Se termina la restauración del orden político, XI-XII. Después que Nehemías había previsto que la ciudad pudiera dar cabida a un mayor número de habitantes, XI-XII, 26, se dedicaron solemnemente los muros de la ciudad, XIII, 27-43.

APÉNDICE (XII, 44-XIII, 31): última reforma del pueblo (después del año 32 de Artajerjes). — Esdras y Nehemías habían ordenado las cosas que pertenecían al culto y a la ley, XII, 44-XIII, 3; pero habiendo venido Nehemías por segunda vez a Jerusalén, debió quitar muchos abusos que de nuevo se habían introducido, XIII, 4-31.

El fin principal del autor fué mover la posteridad a emulación, narrando la historia de la restauración. Pues viendo la solicitud y diligencia con que los regresados de la esclavitud, vencidos tantos obstáculos con el favor divino, restauraron el templo y la ciudad y volvieron a la observancia de la Ley, no podían los futuros Judíos dejar de animarse a conservar y aumentar con el mismo esmero lo que sus mayores les habían dejado. El autor quiso transmitir a la posteridad la memoria de aquellos que habían merecido bien de la república, y recomendar la confianza en Dios y la fiel observancia de la Ley con aquellos decretos que enseñaban más claramente que la luz, que Dios no olvidaba las promesas hechas y hasta había movido a los reyes paganos a ayudar a su pueblo y a inculcarle la observancia de la Ley.

### 119. Origen de los Libros de Esdras.

Los Libros de Esdras constan de varios escritos que fueron íntegramente trascritos. En estos Libros (además de los documentos públicos) convenientemente se distinguen cinco opúsculos: el primero, que narra las cosas hechas por Esdras (escrito por el mismo Esdras) I Esdr. VII-X; el segundo escrito es el de Nehemías (2 Esdr. I-VII,

73 et XI - XIII) y tres escritos anónimos. No hay duda que se deben atribuir a Nehemías el I - VII, 73 del 2 Esdr. y el XIII, 1 - 31 en que usa la primera persona. Mas como el XI, 1 del mismo Libro tiene íntima conexión con el VII, 73 y continúa esta partícula, también el XI, 1 - XII, 47, rectamente se sostiene que perteneció al mismo comentario <sup>1</sup>.

Es verosímil que Esdras haya unido entre sí los cinco escritos arriba mencionados. Una tradición constante atribuye a Esdras estos dos libros reunidos en un solo volumen; nada se trae en contra de esta opinión, antes bien, todo lo que se dice de los trabajos de Esdras, la confirman <sup>2</sup>.

En efecto, elegido por Artajerjes para que hiciera observar la ley del Señor por los que habían vuelto de la esclavitud (1 Esdr. VII, 25, 26), créese que reunió los más antiguos Libros sagrados, los corrigió y colocó convenientemente en el canon. A la verdad, aquel que de nuevo puso a la vista de los de su tribu la Ley dada por Moisés y los grandes beneficios concedidos a los patriarcas, indudablemente no permitió que fueran olvidados los nuevos beneficios concedidos al pueblo después de la esclavitud. Por tanto como poco antes o luego después de la vuelta reunió en compendio en los Paralipómenos la historia antigua, sirviéndose de las fuentes que habían quedado, así ya anciano, parece que reunió en estos Libros, todas las cosas que encontró ya sea en actas públicas, ya sea en privados escritos sobre la vuelta de los cautivos y sobre la reedificación del templo y de la ciudad agregando lo que los otros habían omitido y lo que él había hecho.

El primer Libro de Esdras comprende la historia de 82 años: desde el año 3468 en que Ciro, por la muerte de su padre Cambises, rey de Persia, y la de Ciaxar, su suegro rey de Media, reunió en sí la monarquía de Oriente, hasta el año 3550, que era el vigésimo del reinado de Artajerjes, por otro nombre Longimano. El segundo Libro de Esdras o Nehemías contiene la Historia de unos treinta años: esto es, desde el año 3550 del mundo, vigésimo del reinado de Artajerjes Longimano, hasta el año 3581 en que reinaba ya Darío Notho, su hijo.

## 120. Autoridad de los Libros de Esdras.

Del origen de los libros de Esdras, aparece su autoridad histórica. En efecto, una gran parte de estos libros se compone de dos

<sup>1</sup> Una dificultad suseitan los versículos 10, 11 del c. XII del 2 Esdr. porque parece que la mención de los Sumos Pontífices se prolonga hasta el tiempo de Alejandro Magno; pero los versículos 10, 11, 22 y 23 que interrumpen el nexo, con Cornelio a Lapide y los más de los intérpretes, creemos que fueron agregados por mano más reciente.

<sup>2</sup> El Libro de Esdras, en cuanto a la forma, tiene gran semejanza con la profecía de Daniel y una mezela análoga de hebreo y caldeo. En el texto original, la mayor parte del libro ha sido escrita en hebreo (I, 1 - IV, 7; VI, 19 - 22; VII, 1 - 11; VII, 27 - X, 44); lo demás, es decir ciertos documentos oficiales (IV, 8 - 22; V, 6 - 17; VI, 6 - 12; VII, 12 - 26), y la narración de la construcción del templo (IV, 13 - VI, 18), ha sido escrito en caldeo.

comentarios, que Esdras y Nehemías escribieron de las cosas que ellos mismos hicieron; y la otra es reforzada continuamente por documentos públicos y confirmada por los libros de dos profetas contemporáneos, Ageo y Zacarías.

Conviene resolver una dificultad cronológica. Según 1 Esdr. III, 8 sqq. los que volvieron de la esclavitud, luego el año 2 de Ciro, echaron los cimientos del templo; pero el autor de la parte escrita en caldeo, dice que la edificación del templo no fué empezada antes del año 2 de Darío (1 Esdr. V, 2 - 16) y con la otra narración concuerda Ageo (1, 2, 4, 8, 14). Estos pasajes se pueden conciliar perfectamente. En efecto, en el 1 Esdr. III, 10 sólo se habla de la fundación, y en el 1 Esdr. IV, 1, sqq. se indica el motivo por el cual no fué edificado el templo; por el contrario, en el V, 2 Ibid., se trata no de la fundación, sino del principio de la edificación. Por decreto de Ciro les fué permitido a los Judíos volver, cabalmente para que edificaran el templo (1 Esdras, I, 2, 3); de consiguiente, no cabe duda que los que volvieron empezaron la obra; pero después de haber echado los cimientos, aunque no dejaron del todo la edificación (V, 16), con todo, impedidos por las insidias de los enemigos no adelantaron; por tanto se quejaron de que no había llegado todavía el tiempo de edificar el templo (Agg. I, 2), y fueron amonestados por los Profetas que finalmente una vez pusieran manos a la obra (Agg. I, 7); de ahí que el profeta considerara como día de la fundación aquel en que los Judíos, sacudida la pereza, empezaron a acelerar la obra.

En el Nuevo Testamento no se hace alusión alguna a los dos libros de Esdras; pero la tradición ofrece una prueba invicta de su autoridad divina, pues ella nos atestigua que los Judíos y Cristianos siempre los tuvieron en su canon.

## CAPITULO VIII

### El Libro de Tobías

#### 121. Texto, argumento y fin del Libro de Tobías.

El Libro de Tobías, cuyo texto original pereció, lo tenemos en cuatro principales recensiones o redacciones, una latina (Vulgata) y tres griegas, que suelen designarse con las siglas *Gr. A., B., C.* y en las versiones de estas mismas recensiones. Estas recensiones, aunque difieran entre sí, concuerdan sin embargo en la substancia, pues todas refieren los mismos hechos con el mismo orden, de manera que las cuatro se admiten como auténticas, como quiera que fueron aprobadas por el largo uso que de ellas hicieron las iglesias católicas.



El Libro de Tobías fué escrito en caldeo, según S. Jerónimo; otros afirman que lo fué en hebreo. El texto latino de nuestra Vulgata lo debemos a S. Jerónimo que (ayudado por un hombre peritísimo en las lenguas hebrea y caldea) lo preparó sobre un texto u original caldeo. No se puede dudar que el ejemplar caldeo usado por S. Jerónimo fuera *bastante cuidadosamente* conforme con su original primitivo. En la Iglesia latina ya desde el VI o VII siglo fué usada solamente la versión de S. Jerónimo.

Este hermosísimo Libro narra los sucesos de Tobías, piadoso Israelita llevado cautivo a Asiria; los del hijo, también llamado Tobías, y de la nuera Sara, personajes que como en sus desgracias confiaron en Dios, por El merecieron ser colmados de beneficios.

Este Libro forma un todo perfectamente coordinado y dispuesto con arte admirable. Se divide en seis secciones que presentan otros tantos cuadros.

1. Virtudes y sufrimientos de Tobías, I - III, 6.
2. Virtudes y sufrimientos de Sara, III, 7 - 23.
3. Viaje del joven Tobías a Media, III, 24 - VI, 9.
4. Matrimonio de Tobías con Sara, VI, 10 - IX.
5. Regreso de Tobías a Nínive, X - XI.
6. Conclusión: manifestación del Angel Rafael: últimos años de Tobías, XII - XIV.

El *fin* de este Libro es hacer ver que Dios a veces prueba a sus siervos con las tribulaciones, pero nunca los abandona, antes bien algunas veces ya en esta vida remunera y premia el ejercicio de la virtud, y que en general todo contribuye al bien de los que aman a Dios. De la narración se desprende tan claramente que éste fué el fin que se propuso el autor, que es superfluo buscar otro. Otras verdades prácticas se deducen de la narración, pero no se puede decir que formen el fin principal que se propuso el autor.

## 122. Autoridad y origen del Libro de Tobías.

Con unánime consentimiento los intérpretes católicos sostienen que este libro contiene una historia real, verdadera. La índole del libro confirma este aserto. La realidad de la historia de Tobías está comprobada por los detalles minuciosos del relato, la genealogía del personaje principal, por los datos precisos geográficos, históricos y cronológicos, etc.

Los argumentos de los contrarios, con que pretenden probar que toda la narración es inventada, o que es un verdadero hecho histórico poéticamente hermosado, se apoyan sobre los prejuicios racionalistas de la imposibilidad del milagro, o solamente hacen ver que algunos nombres propios no fueron conservados fielmente.

Surgen algunas dificultades históricas: son éstas. Se dice que Tobías fué llevado a la esclavitud por Salmanasar (I, 2, *Vulg., Ital. Cald.*) o por Enemesar (Gr. A. B.); pero la tribu de Neftalí de la cual era originario, fué llevada cautiva por Theglatphalasar (4 Reg. XV, 29). — Sennaquerib es llamado hijo de Salmanasar o Enemesar, cuando consta que fué hijo de Sargón. — Se dice que Nínive fué destruída por Asuero y Nabucodonosor; mas fué tomada por Ciaxar. — Rages, que fué fundada por los Seléucidas, se supone que existió en tiempo de los Asirios. En contra, advertimos que los nombres propios de este breve Libro no nos fueron transmitidos con exactitud; y que en lugar de los nombres desconocidos, los copistas y amanuenses algunas veces pusieron otros conocidos. Por tanto, creemos que en el c. I, 2, 18 se debe leer *Enemesar*, el cual nombre dicese rectamente que consta de las mismas letras que el de Sargón. Sennaquerib fué hijo de Sargón (Enemesar). No hay dificultad en admitir que algunos de la tribu de Neftalí, que pudieron evitar ser llevados a la esclavitud por Theglatphalasar, fueran con los demás Israelitas llevados a Asiria por Sargón (Enemesar). - Nínive fué tomada por Ciaxar (*Achiachar*, Gr. B.; *Achicar*, Ital.) y Nabopolasar; a los cuales nombres los copistas y amanuenses substituyeron los nombres de Asuero y Nabucodonosor. — Finalmente Rages es ciudad antiquísima de Media; restaurada, no fundada por Seleuco Nicator (según el testimonio de Estrabón).

Es probable que los dos Tobías hayan compuesto o escrito los comentarios de sus hechos, que fueron reunidos en este Libro por uno de su posteridad hacia el tiempo de la esclavitud de Babilonia. En efecto fué mandado por el Angel al uno y al otro Tobías que escribieran su historia (XII, 20, Gr., Ital. Hebr.); ni hay motivo alguno para creer que ellos no hayan cumplido con ese mandato. En este Libro se narran muchas cosas íntimas del padre y del hijo, que sólo ellos conocían. Todo lo dicho a lo menos hace probable que ellos hayan escrito alguna narración de sus hechos. «A este Libro por complemento de la historia añadió Esdras (como opinan algunos), u otro, los dos últimos versos» (*Torres Amat*).

La *autoridad divina* de este breve Libro, aunque no la reconocan los Judíos de hoy ni los Protestantes, está puesta fuera de toda duda por la definición de la Iglesia, que se apoya sobre los testimonios de los primeros Padres; pues usándolo los Padres como divino, demuestran que juntamente con las otras Escrituras fué entregado por los Apóstoles a la Iglesia. En los primeros siglos del cristianismo este Libro era tan divulgado entre los fieles, que en los sepulcros y otros monumentos la figura de Tobías es una de las que más frecuentemente se encuentran.

«Como en el antiguo canon de los Libros Sagrados, que tenían los Judíos, no se comprendían sino los Libros Santos escritos en hebreo, y esta historia fué escrita en lengua caldea, que era la del país en que vivía Tobías, y de la cual la tradujo al latín San Jerónimo (*Epist. ad Crom.*), por eso no estaba este libro en el antiguo

Catálogo de las Escrituras Sagradas que tenían los Judíos. Y de aquí tomaron pretexto algunos protestantes para mirarle como apócrifo, a pesar de que generalmente Judíos y Cristianos de todos los tiempos lo han tenido todos por una historia verdadera y de grande edificación. Citábanla como Escritura Santa, San Policarpo discípulo de los Apóstoles, San Ireneo, Clemente Alejandrino, Orígenes, San Cipriano, San Basilio, San Ambrosio, San Hilario, San Jerónimo, San Agustín y otros: y desde el siglo IV la vemos puesta en el Catálogo de los Libros Sagrados por un Concilio de Hipona, y por el tercero de Cartago» (*Torres Amat*).

## CAPITULO IX

### El Libro de Judith

#### 123. Textos, argumento y fin del Libro de Judith.

El texto original del Libro de Judith, hebraico o caldeo, se perdió. De él tenemos dos versiones, la griega (de la cual se originaron la Itálica, la Siríaca, etc.) y la Vulgata, que S. Jerónimo tradujo de un ejemplar caldeo. Ambas contienen íntegra la sustancia de la obra original y narran los mismos hechos con el mismo orden. Difieren muchísimo en cosas accidentales. Ambas también, como aprobadas por el largo uso de las iglesias, con razón se consideran auténticas; críticamente parece que debe preferirse la versión griega. De la variedad viciósísima de los muchos códices griegos ya se quejaba S. Jerónimo, el cual principalmente por este motivo hizo su versión sobre un ejemplar caldeo, «magis sensum e sensu, quam e verbo verbum transferens = trasladando más el sentido del sentido, que la palabra de la palabra» y «ea sola, quae intelligentia integra in verbis chaldaicis invenire potui, latine exprimens = expresando en latín solamente lo que con íntegra inteligencia pude encontrar en las palabras caldeas» (S. Hier. *Praef. in Jud.*).

El argumento del Libro es un hecho de valor y memorable de Judith, viuda hebrea, que entrando sola en el campamento de los Asirios que invadían la Tierra Santa, dió muerte al jefe del ejército y libró a su patria.

I. Guerra de Nabucodonosor contra los Judíos y sitio de Betulia, I-VII.  
1. Principios de la guerra, I-III. Nabucodonosor, vencido el Rey de los Me-

dos, declara guerra a toda el Asia citerior, I, 1 - 12; luego su capitán Holofernes sujetó primero el Asia Menor, después la Mesopotamia y finalmente a los Arabes, II, 1 - 17, y llenó de tanto terror a las demás naciones, que voluntariamente se le rendían, II, 18 - III.

2. Expedición de Holofernes contra Palestina y sitio de Betulia, IV - VII. Los hijos de Israel, amonestados por Eliachim, establecieron resistir y se prepararon a la batalla con defensas y oraciones, IV. Holofernes oído esto, despreciando los consejos de Achior, que había sido entregado por Holofernes a los Israelitas para que pereciera con ellos, V - VI, sitió a Betulia y cortado el acueducto, obtuvo de sus habitantes quisieran entregar la ciudad, VII.

II. *Judith, habiendo muerto a Holofernes, libra a Betulia y a toda la tierra*, VIII - XVI, 1. Judith se prepara a su expedición, VIII - IX. Oído el consejo de los ancianos, Judith los reprocha y pide para sí licencia para salir de la ciudad, VIII: obtenida esta licencia, se prepara a la expedición con la oración, IX. — 2. Expedición de Judith y su feliz resultado, X - XV, 8. Habiendo salido de la ciudad con una criada, es llevada a Holofernes, X; el cual engañado por las palabras de Judith, la detiene en los campamentos, XI - XII, 9. El cuarto día Judith corta la cabeza al capitán y llevándola a Betulia suscita grande alborozo, XII, 10, XIII. Al día siguiente los de Betulia atacan a los enemigos espantados y desbaratan sus campamentos, XIV - XV, 8. — 3. Gratitud del pueblo hacia Judith, XV, 9 - XVI. Eliachim con el pueblo celebra a Judith, la cual da gracias a Dios por la victoria, XV, 6 - XVI, 21. En Jerusalén se establece una fiesta en memoria de la victoria, XVI, 22 - 31.

Este libro nos pone a la vista un eximio ejemplo de fortaleza; y sin duda el fin que se propuso el autor, fué celebrar la castidad, piedad y fortaleza de una piadosa mujer. Con todo, el fin primario del Libro está indicado en las palabras de Achior: «Si este pueblo no ha delinquido contra su Dios, no podemos resistirle; porque le defenderá su Dios, y vendremos a ser el escarnio de toda la tierra» (V, 25).

En aquel tiempo los hijos de Israel debían ser amonestados que Dios no abandonó ni abandona a su pueblo (aun en los más graves peligros), con tal que esté unido con El por la observancia de la Ley, o cuando después de haber caído, vuelve a El mediante una sincera penitencia. Esta verdad se trasluce tan claramente de toda la narración, que podemos decir con razón, que el autor la quiso inculcar hondamente en sus lectores.

#### 124. Autoridad histórica y origen del Libro de Judith.

El Libro de Judith es verdaderamente histórico; como tal lo reconoció toda la antigüedad y lo prueba también claramente la índole de la narración. Por tanto se han de rechazar las opiniones de los que dicen que es un hecho histórico poéticamente embellecido, o que toda la narración es forjada, o que trata de una cosa futura y no ya realizada.

Según S. Jerónimo, los mismos Judíos aunque no contaron este Libro en su canon, lo admitieron sin embargo entre los libros históricos. Por verdadera historia lo tuvieron los Padres y los Intérpretes hasta la Edad Media. Lutero fué el primero que perturbó este unánime consentimiento, relegando esta relación entre las fábulas y tuvo secuaces. El conjunto y los detalles del relato prueban también la tradición universal. Ninguna de las dificultades aducidas contra la veracidad de los hechos consignados en este Libro, es concluyente.

Entre las dificultades históricas, la principal es la que se refiere al tiempo en que tuvieron lugar estos hechos. Con todo, a mediados del VII siglo, es decir en el tiempo en que Manasés estaba cautivo en Babilonia y también cuando, apenas vuelto de la esclavitud, no había todavía tomado las riendas del gobierno, se vió en la Palestina y en la Asiria aquel estado de cosas que es descrito en el Libro de Judith. Es hipótesis probable (que resuelve óptimamente todas las dificultades históricas) que con el nombre de Nabucodonosor se designe a Asurbanipal, rey de Asiria, y que en este Libro se narren las expediciones con que Asurbanipal intentó reducir a su obediencia los pueblos de Asia, que se le habían apartado. Esto se deduce con gran verisimilitud de los descubrimientos asirios.

Las dificultades geográficas con que se quiere impugnar la autoridad de este Libro, provienen de no atender los adversarios bastante a la corrupción del texto actual y de suponer que se describe solamente la expedición de Holofernes, cuando el autor distingue cuatro expediciones. Cuán grande sea la corrupción de los nombres geográficos, lo demuestran claramente las innumerables diferencias de los textos y códices, pero los errores de los intérpretes, copistas y amanuenses no se deben atribuir al autor. Con todo, a pesar de todas estas corrupciones, la narración se explica bien, con tal que se distingan cuatro expediciones de Holofernes. La última fué la que hizo contra los Judíos.

Nada seguro puede decirse del origen del Libro de Judith. San Jerónimo lo atribuye a Judith. Otros a Eliachim. Parece que no carece de verisimilitud la opinión de aquellos que dicen fué escrito hacia el principio de la esclavitud de Babilonia, por un Judío de Palestina. Hace probable esta opinión el exacto conocimiento de los lugares de Palestina que el autor revela en la descripción de Betulia. Dificilmente se puede definir en qué tiempo el autor vivió. La narración es tan viva y minuciosa, que el recuerdo de los hechos parece que era muy reciente cuando éstos fueron escritos. Con todo, no fueron escritos inmediatamente después de acontecidos, pues se recuerda la muerte de Judith (XVI, 25 sqq.) y en la Vulgata se habla también de la descendencia de Achior (XIV, 6). Nos adherimos a los que sostienen que este Libro fué escrito unos cincuenta

años después de la liberación de Betulia; ni rechazamos la opinión de aquellos que creen que el autor para escribir este Libro se sirvió de los comentarios hechos por Achior o por algún otro que fué contemporáneo de los acontecimientos.

### 125. Autoridad divina del Libro de Judith.

La *autoridad divina del Libro de Judith*, siempre fué reconocida en la Iglesia desde el tiempo de los Apóstoles: y todas las cosas que nuestros contrarios reprueban en Judith, si con derecho se reprueban, no dañan a la inspiración del Libro, como no la dañan las otras cosas semejantes que se leen en otros Libros Sagrados.

«Este Libro de Judith ha sido venerado como sagrado desde los primeros siglos de la Iglesia. Los Judíos, dice S. Jerónimo, lo tenían entre los Libros Hagiógrafos o Escrituras Santas; y como tal le citaron ya San Clemente Papa, en su primera Carta a los de Corinto, el autor de las Constituciones Apostólicas, Clemente Alejandrino, Orígenes, Tertuliano, San Ambrosio y muchos otros Padres. Todos los Padres de la Iglesia celebran la fortaleza, la constancia, la piedad y la firme esperanza en Dios, de que dió Judith tantas pruebas. La modestia, la humildad y el admirable tenor de vida que observó antes y después hasta la muerte, nos hacen ver que su empresa fué inspirada por Dios...» (*Torres Amat*).

No todas las cosas que hizo Judith se pueden aprobar. Muy bien dijo Santo Tomás: «Otros son recordados en la Escritura, no por su perfecta virtud, sino por cierta índole de la misma, esto es, porque aparecía en ellos algún afecto laudable, por el cual eran movidos a hacer cosas indebidas; y de este modo era alabada Judith, no por haber mentido a Holoformes, sino por el afecto, que tuvo por la salvación del pueblo, por la que se expuso a los peligros: aunque también puede decirse que sus palabras eran verdaderas según algún sentido místico». (II - II, Q. CX, a. 2, ad 3).

## CAPITULO X

### El Libro de Esther

#### 126. Textos, argumento y fin del Libro de Esther.

El Libro de Esther fué conservado en dos recensiones, una hebrea más breve; otra griega más larga. Los agregados del texto griego son genuinos y pertenecieron al texto primitivo del Libro: lo prueban no sólo los antiguos testimonios, sino también la misma índole de la narración, la cual privada de aquellos agregados, que-

daría trunca e imperfecta, y hasta sin carácter verdaderamente religioso.

Siete son esos agregados: 1. Sueño de Mardoqueo, que forma el prólogo del Libro (Vulg. XI, 2 - XII, 6). 2. Edicto del rey Asuero sobre la muerte de los Judíos (XIII, 1 - 7). 3. Exhortación de Mardoqueo a Esther (XV, 1 - 3). 4. Plegaria de Mardoqueo y Esther (XIII, 8 - XIV, 19). 5. Visita de Esther al rey Asuero (XV, 4 - 19). 6. Otro decreto de Asuero favorable a los Judíos (XVI 1 - 24). 7. Epílogo que da la explicación del sueño de Mardoqueo y la nota sobre el origen del texto griego (X, 4 - XI, 1).

S. Jerónimo agregó estos fragmentos a su traducción del Libro hebreo. Anteriormente Teodoción los había incluido en su versión. Citados por Josefo Flavio, fueron divulgados en caldeo entre los Judíos. Con derecho se afirma que ya estuvieron en el Libro primitivo. Sin ellos en ese Libro Dios no sería nombrado ni una sola vez; no sería recordada su providencia, ni implorado su auxilio, ni se le darían gracias de los auxilios obtenidos. Esto sería ajeno a la índole de todo Libro sagrado, que abierta y manifiestamente presenta un carácter religioso. Agregando al texto hebreo los indicados fragmentos, en seguida aparece la índole religiosa que caracteriza a los Libros sagrados. Indicando el argumento y división del Libro, los insertamos como partes genuinas.

El argumento de todo el Libro es un ejemplo de la providencia de Dios, que sacó por obra de Mardoqueo y su sobrina Esther a su pueblo del gravísimo peligro, al cual en tiempo de Jerjes (S. Jerónimo: *Asuero*; Los LXX: *Artajerjes*) fué expuesto por Amán. (Jerjes fué hijo de Darío, hijo de Hydaspes).

Este Libro además de un Prólogo y un Epílogo consta de tres partes.

PRÓLOGO (XI, 2 - XII, 6). Sueño de Mardoqueo sobre el futuro peligro.

1. El año 2 de Asuero (484) Mardoqueo tuvo un sueño simbólico, que no entendió; esto es, vió dos dragones en acto de entrar en batalla uno contra otro: alboroto de las naciones para pelear contra la nación de los Justos: salvación de éstos, XI, 2 - 12.

2. Pocos años después Mardoqueo manifestando al Rey por medio de Esther (cf. II, 21 sqq.) la conjuración de dos eunucos, se atrajo el odio de Amán, XII, 1 - 6.

PARTE PRIMERA (I - III, 15 y XIII, 1 - 7). *Se expone como se originó el peligro para los Judíos.*

1. Esther, desposada con el Rey, le manifiesta la conjuración descubierta por Mardoqueo, I - II, 23. — El año 3 de su reino (483) en un gran convite Asuero repudió a su esposa Vasthi, I, 1 - 22, y en lugar de ella el año 6 del reino (479) eligió a Esther, sobrina de Mardoqueo, II, 1 - 18; la cual manifestó al Rey la conjuración de los eunucos, II, 19 - 23.

2. Maquinaciones de Amán contra Mardoqueo y los Judíos, III, 1 - 15; XIII, 1 - 7. En aquel tiempo Amán airado contra Mardoqueo, quiso arruinar a todos los Judíos, III, 1 - 6, y de consiguiente persuadió al Rey, que el día 13 del último mes de aquel año mandara que todos los Judíos fueran matados, III, 7 - 15; XIII, 1 - 7.

PARTE SEGUNDA (IV; XV, 1-3; XIII, 8-XIV, 19). *Se narra como Mardoqueo y Esther se prepararon a conjurar el peligro.*

1. Mardoqueo aterrizado por el regio Decreto amonesta a Esther, que ruegue al Rey en favor del pueblo, IV, 1-8; XV, 1-3; ella, por su parte pide que con un ayuno de tres días los Judíos aplaquen a Dios (IV, 9-16).

2. Ordenado el ayuno, IV, 17, Mardoqueo hecha oración, XIII, 8-18, y Esther imploran el auxilio divino, XIV, 1-19.

PARTE TERCERA (XV, 4-19; V, 1-VIII, 12; XVI, 1-24; VIII, 13-X, 3). *El peligro se vuelve contra los enemigos.*

1. Esther manifiesta al Rey el intento de Amán, XV, 4-19; V, 1-8; VII. — Entrando donde estaba el Rey, V, 1; XV, 4-10, Esther lo invita a él y a Amán a un convite, V, 2; XV, 11-19; V, 3-8. Amán alegrado por esta invitación más piensa sobre la muerte de Mardoqueo; pero el Rey recordando que todavía no se había dado premio a Mardoqueo por haber descubierto la conjuración, al día siguiente mandó que Amán hiciera los honores regios a Mardoqueo, VI, 1-14. En la cena Amán acusado por la Reina, es condenado a muerte, VII.

2. Esther alcanza completa victoria para el pueblo, VIII, X, 3; XVI, 1-24. Asuero con un nuevo Decreto permite a los Judíos, que el día destinado para la muerte de ellos, se defiendan de sus enemigos, VIII, 3-12; XVI, 1-24; VIII, 13-17. Por tanto el día establecido (y en Susa también el siguiente) los Judíos matan a muchos enemigos suyos, IX, 1-16. En memoria de la victoria se instituye la fiesta llamada Purim, ó *de las Suertes*, IX, 17-32; Mardoqueo llegó a ser la segunda persona en el reino de Asuero (X, 1-3).

EPÍLOGO. Explica el sueño de los dos dragones (Mardoqueo y Amán) y la pequeña fuente (Esther), X, 4-13.

La subscripción (XI, 1) dice como este Libro fué llevado a Egipto.

El Libro de Esther considerado íntegro con sus aditamentos, tiende principalmente a probar que Dios jamás falta a su pueblo fiel, ni permitiría aun en el caso de creerse humanamente perdidas las cosas, que pereciera si a El acudiere. El autor en el Epílogo bastante claramente indica que éste fué el fin que se propuso al escribir, X, 12-13.

## 127. Autoridad y origen del Libro de Esther.

Muchos rechazan la autoridad histórica de este Libro. Pero la índole verdaderamente histórica de toda la obra, la continua celebración de la fiesta Purim para recordar la preservación de los Judíos (Cf. IX, 20-32; XVI, 22-24), la concordancia de las cosas narradas con la historia de los Persas que los autores profanos enseñan, demuestran que el autor quiso narrar y en realidad narró una verdadera historia. Otra prueba son las leves objeciones que después de gran trabajo hacen contra su autoridad nuestros enemigos.

Entre las varias sentencias propuestas sobre el origen del Libro de Esther, con razón es preferible aquella que atribuye a Mardoqueo la parte más importante de la narración hebrea (I-IX, 22), y que sostiene que la obra fué terminada por Esdras.



Lo que se lee en el c. IX, 23-28, 29-32, escrito en estilo menos puro, supone que ya había pasado algún tiempo desde la primera institución de la fiesta Purim; luego fué insertado por mano más reciente. Nada impide decir que esto fué agregado por Esdras y que el mismo haya terminado el Libro. Los Talmudistas atribuyen este Libro a la Gran Sinagoga. San Agustín e Isidoro Hispalense lo atribuyen a Esdras; S. Clemente Alejandrino y los más de los antiguos a Mardoqueo. El cap. IX, 20, parece que apoya esta opinión; pero el vers. 31 del mismo capítulo prueba que por lo menos el final no es de dicho autor. Muchos intérpretes católicos modernos sostienen que la obra fué compuesta por un Judío más reciente, pero residente en el imperio de Persia, sirviéndose de los Comentarios de Mardoqueo.

En el Libro primitivo es cierto que existían también los fragmentos anteriormente indicados, que hoy no existen en el texto hebreo. Los Judíos recibieron en su canon este Libro trunco y mutilado y casi despojado de su carácter religioso, cuando la fiesta Purim, perdido su carácter religioso, empezó a degenerar en meros saturnales.

Según Kaulen, Zschokke, Hetzenauer, Seisenberger, etc., el texto original es el más extenso, porque: *a*) las cosas que son contenidas en las partes deuterocanónicas, no son agregados superfluos, que puedan ser suprimidos quedando en salvo la substancia de la narración; en efecto, el texto hebreo abreviado presenta varias lagunas; y *b*) se ha de creer que los Judíos han recibido en el canon de los libros sagrados solamente aquellos escritos que servían para fomentar la piedad, y no los escritos meramente profanos; ahora bien, si al libro de Esther se le quitan las partes deuterocanónicas, le falta casi toda índole religiosa, ni hay en él el nombre de Dios. De esto se infiere que el texto más largo primitivamente estuvo en el canon y que después fué substituído por el texto abreviado. Es probable que la abreviación del texto se debe atribuir a la degeneración de la fiesta Purim. En efecto, cuando esta fiesta se celebraba en debido modo, en ella cada año se leía todo el libro; pero cuando empezó a degenerar en día de lascivia y se introdujo la costumbre de que en aquella lectura de la sinagoga los nombres de Mardoqueo y de Amán se recibieran con gritos desmedidos de bendición o de maldición, el sinedrio, temiendo que el nombre de Dios fuera deshonorado, parece que compuso un compendio del libro para que fuera leído, esto es, el texto hebreo actual, quitando el nombre de Dios, las partes meramente religiosas (las preces de Mardoqueo y de Esther) y las otras que no pertenecían a la historia (el sueño de Mardoqueo

y su explicación), y resumiendo en compendio las otras cosas que parecían demasiado largas (los dos decretos de Asuero, la descripción de la entrada de Esther al rey). De aquí parece que se ha originado el que después se dudara entre los Judíos de la canonicidad de este compendio.

La Iglesia ya desde los primeros tiempos de la fe, tuvo como Sagrada Escritura la versión griega del íntegro Libro de Esther; y como custodio fiel de toda la revelación, conservó el íntegro Libro como divinamente inspirado.

S. Clemente Romano a fines del I siglo usó como divinas Escrituras aquellas partes del Libro de Esther que faltan en el texto hebreo; hacia fines del II siglo las usa Clemente Alejandrino y a principios del III siglo igualmente Orígenes las consideraba como canónicas. «S. Jerónimo tuvo por dudosos los seis últimos capítulos, por no haberlos hallado en el texto hebreo de que se servía; y hasta Sixto V siguieron muchos católicos esta opinión. Pero el Concilio de Trento reconoció por auténtico todo el Libro. Los protestantes solamente admiten, como S. Jerónimo, los nueve capítulos, y el décimo hasta el verso 3». (*Torres Amat*). — En general se puede decir que los Padres con unánime consentimiento han usado este Libro como Divina Escritura.

## CAPITULO XI

### Los dos Libros de los Macabeos

#### 128. Argumento de los Libros de los Macabeos.

Los dos Libros de los Macabeos, aunque no escritos por el mismo autor, ni con el mismo fin, con razón están unidos porque narran casi los mismos hechos y el uno completa el otro. Narran las batallas con que los Judíos, guiados por Matatías y sus hijos, recobraron la libertad de su patria cuando fueron oprimidos por los Seleucidas o Reyes de Siria <sup>1</sup>. El primero de estos dos libros nos presenta

<sup>1</sup> Los autores no van de acuerdo sobre la etimología y la significación de la palabra *Macabeo*. Según varios intérpretes que toman por base la ortografía usada por el Talmud, *Makabi*, esas cuatro consonantes hebraicas (men, caf, bet, iod = M. C. B. J.) serían las primeras letras de las palabras *Mi kamôka bâ Elim Jehôvah?* ¿Quién es igual a ti entre los dioses, oh Jehová?, sacadas del libro del Exodo, XV, 11, y escritas, según algunos autores, sobre los estandartes de los Macabeos. Según la opinión más común y verosímil la palabra *Macabeo* deriva directamente del sustantivo hebreo *maqqâb* (en arameo: *maqqâbâ*) «martillo», y los Judíos dieron a Judas ese glorioso sobrenombre de *Macabeo* = Martillador, Destruidor o Matador, por el valor heroico que desplegó en la defensa de su pueblo.

como un cuadro de todas esas guerras, y el segundo contiene solamente los hechos de Judas Macabeo.

*Macabeo* fué en un principio un sobrenombre de Judas, tercer hijo del sacerdote Matatías: *Judam, qui vocabatur Machabaeus* = Judas, que era apellidado Macabeo (1 Mac. II, 4). Dióse ese nombre también a los hermanos de Judas y a todos sus soldados, que salían en defensa de la religión y de la patria. Judas y sus hermanos fueron también llamados *Asmoneos* del nombre del padre o abuelo de Matatías. *Asmoneo* es nombre hebreo que significa opulento, o grande, y fué el distintivo de la familia de Matatías, en la cual se conservó la primera autoridad por espacio de 128 años hasta el reinado de Herodes el Grande. Eran los Macabeos de la tribu de Leví, aunque por línea materna descendían de la de Judá, como lo notó también S. Agustín.

## 129. Estado del pueblo judío al principio de la época de los Macabeos.

Los cuatro siglos transcurridos desde Nehemías hasta el nacimiento del Señor, no son conocidos por una historia no interrumpida. No poseemos de todo ese período más que los dos libros de los Macabeos, que nos han conservado la memoria de las luchas sostenidas por los Judíos fieles contra la impiedad.

Si esta época no es la más próspera de la historia de los descendientes de Jacob, es sin embargo una de las más gloriosas, porque la mayor parte de los Judíos, convertidos por efecto de la cautividad de Babilonia, ahora se dedican fidelísimamente al servicio de Dios.

El odio de sus vecinos les había por mucho tiempo impedido reedificar a Jerusalén (Esdr. IV, 6-23; Neh. I, 3); cuando hubieron reconstruido los muros de la ciudad, con no poco trabajo (Nehem. II, 10-20; III-IV), sus enemigos no por eso permanecieron quietos, sino que continuaron suscitándoles toda suerte de obstáculos (Nehem. VI). Además, no les era posible soportar el yugo de los Persas y las cargas que les imponían (Esdr. VII, 24; Nehem. V, 2-4, 15; IX, 36-37). Tantos males amortiguaron la fe e hicieron decaer la piedad de cierto número de ellos (Nehem. XIII, 10, 15; Agg. I, 4; Mal. I, 6-11, 8); sin embargo, la mejor parte de la Nación se mantuvo firme y se entregó al estudio y a la práctica de la ley con un celo infatigable, y los sacerdotes y los escribas fueron en esta época los defensores de la Ley mosaica. Con Malaquías terminó la serie de profetas del Antiguo Testamento (Cf. I Mac. XI, 27); los escribas suceden a los profetas, no para recibir la revelación del porvenir, sino para conservar los escritos inspirados, comentarlos y predicarlos. La mayor parte de los escribas, sobre todo en un principio, fueron sin duda sacerdotes y levitas, como lo era Esdras, el primero y el más ilustre de todos (Esdr. VII, 11. Cf. Mal. II, 7; Agg. II, 12). Esta circunstancia contribuyó no poco a aumentar la influencia del sacerdocio, que vino a ser el campeón de la religión y de la verdad, mientras llegaba a ser, en la persona de los Macabeos, el supremo poder. Defendió su patria y su fe contra la invasión de los príncipes griegos y de las ideas griegas, como los profetas las habían defendido contra la invasión de los monarcas asirios, caldeos y egipcios, y contra el politeísmo semítico o cananeo.

Después de la muerte de Alejandro, la Palestina vino a quedar situada entre los reinos rivales de Siria y Egipto, formados de las ruinas del imperio de aquel gran conquistador, perteneciendo ya a los Seleucidas, ya a los Tolomeos; pero teniendo que sufrir tanto de los unos como de los otros.

Entonces se encontró por primera vez en contacto directo con el helenismo, y este contacto fué pernicioso a muchos en las ciudades y particularmente en Jerusalén. Entre las clases elevadas, sobre todo, encontró quienes se dejaron seducir, no por lo que el helenismo tenía de grande y elevado en la civilización griega, sino por lo que tenía de malo y favorable al desenfreno de las pasiones. La influencia de la novedad se dejó sentir hasta entre los escribas; uno de éstos, el primero que ha llevado nombre griego, Antígono de Socho, estudió la sabiduría pagana, y dos de sus discípulos fueron los fundadores de la secta saducea, bien que él permaneció ortodoxo. Los Judíos dispersos en Alejandría, Antioquía, Asia Menor y en las ciudades de las orillas del Mediterráneo, sintieron con mayor fuerza la influencia del espíritu helénico, y de rechazo dañaron a sus hermanos de Palestina, con los que siempre conservaban algunas relaciones.

En Alejandría, donde los descendientes de Abraham eran en gran número, se formó, bajo los primeros Tolomeos, esa forma particular de judaísmo que se ha llamado *helenismo* y que consiste en una especie de sincretismo, cuyo objeto es poner de acuerdo la revelación divina con la filosofía griega. Y de Egipto llegaron a la Judea las ideas nuevas, aquella *commixtio* = mezcla de que habla el autor del 2 Libro de los Macabeos, XIV, 3.

Habían de seguirse de aquí necesariamente divisiones y partidos en el seno de la comunidad mosaica. Esto no tardó en suceder. Unos permanecieron fieles a las antiguas tradiciones y se les llamó los *Asideos* (hebr. *khasîdim*; grieg. *Asidaioi*; latín: *Assidaei*) los piadosos, temerosos de Dios (1 Mac. II, 42 Vulg. et VII, 13; 2 Mac. XIV, 6); los otros, los *helenizantes*, se inclinaron en gran manera hacia las innovaciones extranjeras y recibieron el deshonroso nombre de impíos y de pecadores, *iniqui, peccatores* (1 Mac. I, 12, 36 (Grieg. 34); II, 44; VI, 21; VII, 5, 9; IX, 23, 58, 69, etc.). Los dos partidos no estaban menos divididos en política que en religión. Los *Asideos* eran los patriotas; los *helenistas*, los partidarios de los Seleucidas o de los Tolomeos.

Uno de los que más influyeron en la difusión de la cultura helénica fué el infame Jasón, que usurpó el sumo sacerdocio a su hermano Onías, y se lo compró a Antíoco, prometiéndole por él 360 talentos y otros 80 más. Este fué quien, reabado el permiso del rey, hizo construir un gimnasio junto a la ciudadela, y pidió al rey que los de Jerusalén fuesen declarados ciudadanos antioquenos.

La helenización de Palestina, que empezó por la interna y espontánea adhesión de algunos malos israelitas apóstatas de su Dios y traidores a su patria, fué continuada por la opresión tiránica y persecución violenta del rey Antíoco. Este a su regreso de Egipto, después de su victoria sobre Tolomeo VI Filometor, se propuso hacer desaparecer de Israel la verdadera religión. Vino a Jerusalén con un poderoso ejército, entró en el templo, saqueólo y se apoderó de sus tesoros. Después de dos años envió a Jerusalén a un príncipe o prefecto de los tributos para que indujese a los Israelitas a dejar sus leyes y su culto. Este cayó sobre la ciudad de repente, mató a muchos, apoderóse de la ciudadela o ciudad de David, fortificóla y puso en ella una guarnición siria. Una vez apoderados los sirios de la ciudadela, fué fácil imponer a los judíos el cambio de religión. Ordenólo Antíoco por medio de decretos, y muchos, entre los israelitas, consintieron en sacrificar a los ídolos y en violar el sábado. Ordenó el rey que todos siguiesen los usos y ritos de los gentiles, prohibió los holocaustos y sacrificios en el templo, la guarda del sábado y de las otras festividades judaicas; mandó profanar las cosas santas y sacrificar a los ídolos, y que todos los que resistiesen a los mandatos del rey Antíoco fuesen castigados con la muerte, y, en fin,

llegó a hacer poner el ídolo de abominación y el simulacro de Júpiter Olímpico sobre el altar de Dios y a hacer colocar aras de los dioses falsos en las puertas de las casas y en las plazas para que sacrificasen, y hacer quemar los libros sagrados de la ley. Muchos fueron los que cedieron a la fuerza de tan recia persecución, pero muchos también los que resistieron y sufrieron una muerte gloriosa.

Entonces fué cuando Dios suscitó a los Macabeos, que salvaron la religión con la patria. Los Libros de los Macabeos refieren su historia.

### 130. División de los Libros de los Macabeos.

Tomando en cuenta el tiempo en que empezaron los acontecimientos, comenzaremos con el segundo Libro de los Macabeos, cuya narración se remonta al último año de Seleuco IV.

*El Libro 2 de los Macabeos* consta de dos partes enteramente distintas la una de la otra. El autor a su narración (sacada de los Libros de Jasón de Cirene) sobre el principio de la persecución de los Seleucidas y de las batallas de Judas Macabeo, antepone dos cartas (I, 1 - II, 19) con las cuales el año 124 y 162 antes de Jesucristo los Judíos de Jerusalén invitaron a los Judíos de Egipto a celebrar juntamente con ellos las fiestas de la purificación del templo el mes de Casleu. También distribuyó la narración en dos secciones, cada una de las cuales termina con la relación de la nueva fiesta instituída (X, 1 - 9; XV, 36 - 37).

INTRODUCCIÓN (I, 1 - II, 19). *Contiene las dos cartas de los Judíos palestinos.*

1. La primera recordando una carta anterior (del año 124) invita a los Judíos Egipcios a las fiestas de la Scenopegia, I, 1 - 10.

2. La segunda empezando por referir la muerte de Antíoco Epifanes I, 11 - 17, como motivo de invitación, narra la historia del fuego sagrado divinamente conseguido en tiempo de Nehemías, I, 18 - II, 12 y al mismo tiempo ofrece los-sagrados Libros a los Judíos Egipcios, II, 13 - 19.

NARRACIÓN de las persecuciones de los Seleucidas y las batallas de Judas Macabeo, II, 20 - XV, 40.

PRÓLOGO de la fuente de la obra y designio del Autor, II, 20 - 30.

1. *Principios de la persecución y primeras batallas de Judas hasta la purificación del templo* (III, 1 - IX, 9).

1. Preludio de la persecución en el año último (177) de Seleuco IV, III - 1, IV, 6. Queriendo el rey por medio de Heliodoro apoderarse de los tesoros del templo, III, 1 - 10, Dios movido de las oraciones del pueblo, con un milagro impidió el sacrilegio, III, 11 - IV, 6.

2. Persecución excitada (176-163) por Antíoco IV Epifanes, IV, 7 - VII, 42. El tiempo en que Jasón y Menelao se disputaban la dignidad de Sumo Sacerdote (IV, 7 - V, 10), Epifanes despojó el templo, ocupó la ciudad, obligó a Judas a retirarse al desierto con unos pocos hombres, V, 11 - 27; esforzóse por alejar de la religión patria a los judíos, VI, 1 - 17; en esta ocasión murieron valerosamente por la Ley, Eleázaro (VI, 18 - 31), y siete hermanos con su madre, VII, 1 - 42.

3. Primeras victorias de Judas (VIII - X, 10). Judas reunido un corto número de hombres fieles, empezó a guerrear contra los enemigos y venció a Nicanor y a sus capitanes Bacchides y Timoteo (VIII). Oída esta derrota, Epifanes airado quiso exterminar a los Judíos, pero pereció miserablemente (IX). Judas Macabeo, purificados el templo y la ciudad, celebró con el pueblo una fiesta a manera de la de los tabernáculos, X, 1 - 10.

II. *Batallas de Judas contra Eupator y Demetrio Soter*, X, 10 - XV, 35.

1. Empresas realizadas bajo Antíoco V Eupator (163-162), X, 10 - XIII, 26. Con nuevas victorias Judas obligó a la paz a Lisias procurador de Eupator, X, 10 - XI, 38; después venció a las gentes vecinas (XII), y obligó a Eupator, que meditaba una nueva guerra, a otorgar la paz a los Judíos, XIII.

2. Empresas realizadas en el año primero de Demetrio Soter (162 - 161), XIV - XV, 38. Matado Eupator, tomando el trono Demetrio, envió a Nicanor para que con engaños prendiera a Judas, XIV; Judas reunido un ejército, venció a Nicanor y lo mató, XV, 1 - 35, y en memoria de la victoria instituyó una fiesta particular (XV, 36, 37).

Epílogo. El autor pide disculpa de la forma del Libro (XV, 38 - 40).

*El Libro 1 de los Macabeos*, en tres partes, narra los hechos de Judas Macabeo; de sus hermanos y sucesores Jonathás y Simón.

INTRODUCCIÓN. Expone la causa de las guerras de los Macabeos. — Descrito el estado de las cosas producido después de la muerte de Alejandro Magno, I, 1 - 10, el autor pasa a narrar la persecución de Epifanes I, 11 - 67, por la cual provocado Matatías, sacerdote, rechazando la fuerza con la fuerza, en gran parte de la tierra restableció el antiguo culto II, 1 - 48 y al morir elige a su hijo Judas por capitán de la guerra, II, 49 - 70.

PARTE PRIMERA (III - IX, 22). Hazañas de Judas Macabeo (166-161).

1. En tiempo de Epifanes, III, 1 - VI, 16. Vencidos los capitanes del rey, III - IV, 36, Judas celebró en el templo purificado la fiesta de la dedicación del altar, IV, 37 - 61; con los hermanos Jonathán y Simón sujetó las gentes vecinas, V; Epifanes oídas las victorias de Judas, murió miserablemente VI, 1 - 16.

2. En tiempo de Antíoco V Eupator, VI, 17 - 63, que atacando a los Judíos con feliz suceso, fué obligado a firmar la paz con Judas por la sedición de Philippo.

3. En tiempo de Demetrio I Soter, VII - IX, 22. Judas vence a Báquides y Nicanor capitanes del rey, VII; Judas aprovechó la tranquilidad alcanzada con sus victorias para hacer alianza con los Romanos (VIII); pero poco después Báquides vuelve a Judea: hácele frente Judas, que muere en el combate, IX, 1 - 22.

PARTE SEGUNDA (IX, 23 - XII, 34). Hazañas de Jonathás (161 - 143).

1. Hasta la paz hecha con los Siros, IX, 23 - 73. Jonathás constituido sucesor de Judas, IX, 23 - 31, con éxito feliz haciendo guerra a Báquides. IX, 32 - 57, con una nueva batalla lo obligó a hacer la paz, IX, 58 - 73.

2. En tiempo de Alejandro hijo de Antíoco Epifanes, habiendo los Judíos ayudado a Alejandro contra Demetrio, X, 1 - 47, Alejandro ocupado el trono, reconoció a Jonathás como Sumo Sacerdote, X, 48 - 66; éste venció a Apolonio capitán de Demetrio, X, 67 - 89.

3. En tiempo de Demetrio II; Nicanor y Antíoco VI (XI, 1-74). Muerto Alejandro, Demetrio II (XI, 1-19) en un principio favoreció a Jonathás, después, no cumplió con las promesas, XI, 20-53; por este motivo Jonathás pasando con su hermano al partido de Antíoco VI, venció a Demetrio, XI, 54-74.

4. Jonathás renovó la alianza con los Romanos y con los Lacedemonios, XII, 1-23; pero en una nueva guerra contra Tryphón, capitán de Demetrio, fué hecho prisionero por engaño, XII, 24-54.

PARTE TERCERA (XIII-XVI, 17). Hazañas de Simón (143-136).

1. Principios del gobierno de Simón, XIII-XIV. Habiendo inútilmente Simón buscado librar a su hermano, XIII, 1-30, con todo pasa al partido de Demetrio II y se apodera del alcázar o ciudadela de Jerusalén, XIII, 1-54; aprovecha de la paz alcanzada con la victoria para renovar la alianza con los Romanos y con los Lacedemonios, XIV, 1-49.

2. Empresas de Simón bajo Antíoco VII Sidetes, XV, XVI, 24. Antíoco VII, primero envió cartas de amistad a Simón, a quien los Romanos habían recibido como socio, XV, 1-24; pero confirmado en el trono, empezó a guerrear con los Judíos con éxito infeliz, XV, 25-XVI, 10. Entre tanto Simón con dos de sus hijos, Judas y Matatías, fué muerto por su yerno Ptolomeo: le sucede en el sacerdocio su tercer hijo Juan Hyrcano, XVI, 11-24.

### 131. Fin de los Libros de los Macabeos.

El autor del primer Libro parece que se propuso únicamente dejar a la posteridad, con una fiel narración, la memoria de lo que Judas, Jonathás y Simón hicieron para defender la religión patria y la libertad del pueblo.

El autor del segundo Libro, proponiéndose un fin didáctico y parenético, quiso recomendar no sólo a los Judíos Palestinos, sino también a los de Egipto el templo de Jerusalén como centro verdadero y único religioso de Israel.

### 132. Origen e índole de los dos Libros de los Macabeos.

El primer Libro de los Macabeos fué escrito en hebreo por un autor palestino hacia el tiempo de Juan Hyrcano (136-106) y poco después fué traducido al griego.

S. Isidoro de Sevilla ya decía: «Macabaeorum libros qui auctores conscripserint, non constare = *No consta cuáles autores hayan escrito los libros de los Macabeos*». Orígenes y S. Jerónimo dicen que el primer Libro fué escrito en hebreo. Una prueba de que lo escribió un autor palestino, es el conocimiento que se revela de la topografía palestina: la posición de muchas ciudades, aun pequeñas, es indicada tan detalladamente que con razón puede decirse que el autor las conoció de vista. Y que el autor haya vivido en

tiempo de Juan Hyrcano lo insinúan las últimas palabras (1 Mac. XVI, 23, 24) con las cuales se expresa el *término desde* el cual empezaron a escribirse en los anales de su sacerdocio las cosas hechas por Juan, pero el *término al cual* no se expresa. Este Libro poco tiempo después de haber sido escrito, fué traducido al griego, pues los Judíos Helenistas ya desde un siglo antes de Jesucristo habían recibido en su canon la versión griega.

«*De la misma frase se prueba*» (S. Jeron. *Prol. Galeat.*) que la lengua primitiva del 2º Libro de los Macabeos fué la griega. La obra entera, como la tenemos hoy, parece que fué terminada el año 124; la 2ª carta (I, 10 sqq.) y los Libros de Jasón de Cyrene, de los cuales ha sido sacada (compendiada) la narración, se cree con razón que fueron escritos ya desde el año 162.

Nadie duda de que este Libro fué escrito en griego; los más dicen lo propio de las dos cartas. — La primera carta fué escrita el año 188 de la Era de los Seleucidas, es decir el año 124 antes de C. La segunda antes del año 161, probablemente el año 162. Hacia ese mismo tiempo fué concluída la obra de Jasón. El compendio de la obra de Jasón probablemente estaba hecho ya desde el año 124.

### 133. Autoridad histórica de los Libros de los Macabeos.

Hoy todos concuerdan en atribuir plena fe histórica al primer Libro; y a la verdad, de muchas cosas el autor fué testigo; otras las sacó de fuentes fidedignas y las confirmó con públicos documentos.

Mayor es la controversia sobre la autoridad del segundo Libro; pero el que atienda a su origen, no negará que la *narración* es digna de fe (2 Mac. III; XV). Y si los adversarios reconocen que concuerdan bastante los primeros capítulos (2 Mac. III; VI) con el I, 10-64 del Libro Primero, dicen sin embargo que las demás narraciones de los dos Libros disienten ya en los hechos realizados, ya en la conexión de esas narraciones y en la cronología, no considerando bastante que los autores a veces hablan de expediciones semejantes, pero diversas, y establecen diversos comienzos (*initia*) a la era seleucida que siguen.

«*Macabaeorum Libros*, dice S. Agustín, *non Judaei, sed Ecclesia pro canonicis habet* = No los Judíos, sino la Iglesia tiene por canónicos los libros de los Macabeos». Aunque los Judíos palestinos les atribuyeran grande autoridad, con todo, no los tuvieron por divinos. Empero no es cosa del todo cierta que los Judíos de Alejandría no los tuviesen en su canon. Los Apóstoles usaron estos



Libros y con las demás Escrituras griegas los entregaron a la Iglesia.

«Es muy verosímil que San Pablo en la *Epístola a los Hebreos* haga alusión al martirio del anciano Eleázaro, y de los siete hermanos, referido en los capítulos VI y VII del libro II de los *Macabeos*. El canon 84 u 85 de los Apostólicos, Tertuliano, San Cipriano, Lucífero de Caller, San Hilario de Poitiers. San Ambrosio, San Agustín, San Isidoro de Sevilla, y muchos otros han citado siempre varios textos de estos libros como de la Sagrada Escritura. Aun Orígenes, que los excluyó del Canon, los cita varias veces como escritura inspirada por Dios. Clemente Alejandrino, más antiguo que todos los dichos Padres, cita el segundo Libro de los *Macabeos* como sagrado (*Strom. lib. V, cap. 14*). Ya el tercer Concilio de Cartago, y finalmente el de Trento, colocaron estos dos libros entre los sagrados.

Llámanse libro III y IV de los *Macabeos* otros dos que son tenidos por apócrifos, y que nunca han sido puestos en el número de los Libros Sagrados, ni hablan siquiera de Judas Macabeo ni de sus hermanos. El llamado *tercero* es una historia de la persecución de Philopator, rey de Egipto, contra los Judíos de su reino; y el *cuarto* es una amplificación, escrita por el historiador Josepho, de la historia del santo anciano Eleázaro y de los siete hermanos, que se halla en el libro II, capítulo VII» (*Torres Amat*).

---



## TERCERA PARTE

---

### Introducción particular a los Libros Sapienciales y Proféticos del Antiguo Testamento.

#### CAPITULO PRIMERO

#### De la poesía sagrada de los Hebreos

A los Libros Históricos siguen otros siete, que se distinguen de éstos por el argumento, el fin próximo y la forma externa. Se llaman *Sapienciales*, porque nos enseñan principalmente la sabiduría divina: o también *morales* o *didácticos*, por tener por objeto regular nuestras costumbres y mostrarnos la vía de la salud eterna.

Como constan casi totalmente de poesías, canciones o colecciones de canciones poéticas, se llaman *poéticos* <sup>1</sup>.

Los Sapienciales son: Job, Salmos, Proverbios, Cantar de Cantares, Eclesiastés, Sabiduría y Eclesiástico.

#### 134. Carácter de la poesía sagrada de los Hebreos.

Como el conocer el carácter poético de los Libros Santos ayuda a entenderlos mejor, se expone aquí una breve noción sobre la poesía sagrada hebrea.

La poesía sagrada hebrea consta de canciones líricas, didácticas y proféticas, y estos tres géneros de poesía se hallan acá y acullá mezclados.

El principal poeta lírico del A. T. es David. El Salterio, contiene salmos de varios autores.

---

<sup>1</sup> Los Masoretas contaron entre los libros poéticos sólo a Job, los Salmos y los Proverbios; pero hay que añadir el Cantar de Cantares, el Eclesiastés, la Sabiduría, el Eclesiástico, y si se atiende a la sola forma, también los Trenos o Lamentaciones de Jeremías. Job es también libro histórico.

A la lírica pertenecen las Lamentaciones de Jeremías. Salomón prefirió el género didáctico en los Proverbios y el Eclesiastés. Los Profetas han compuesto sus vaticinios parte métrica y poéticamente parte en prosa.

La poesía hebrea se distingue de la prosa por el estilo y una forma característica. No sólo huye del estilo llano de la prosa, y no sigue metro alguno, sino que tiene una manera de decir propia y estudiada. Ama los vocablos nuevos, las rebuscadas construcciones del período, las locuciones figuradas, las metáforas, las antítesis, las semejanzas y otros adornos del estilo poético.

El verdadero carácter de los cánticos hebreos, es el ser *religiosos*. Dios que los inspira, ocupa en ellos el primer lugar, cuando no es el motivo único. Los Salmos en particular están llenos de Dios. De aquí el entusiasmo y el lirismo de los poetas de Israel y ese acento particular que ha convertido sus cánticos en cánticos del universo cristiano.

Aunque el fondo del estilo es el mismo para todos los poetas, la forma de la poesía no es igual en los diferentes pueblos; varía según el genio, las lenguas y los que las hablan. Los versos griegos y latinos se ajustan a la cantidad de las sílabas que los componen; el verso francés, italiano, castellano, etc., a su vez, está esencialmente constituido por el número de las sílabas y por la rima. Esta no se encuentra entre los hebreos; según muchos orientalistas hay en los versos de ellos cierta medida prosódica; pero según el sentir de machísimos otros, lo que distingue particularmente a la poesía hebrea y le da fisonomía propia, distinta por completo de la de la poesía de las lenguas occidentales, es el llamado *paralelismo*.

### 135. Paralelismo en la poesía hebrea.

Lowth fué el primero que en sus *Lecciones sobre la poesía sagrada de los Hebreos*, publicadas en 1753 en Oxford, en cuya Universidad era Profesor, afirmó la existencia del paralelismo en la poesía hebrea e inventó el término *paralelismo de los miembros*, ahora adoptado universalmente.

Lowth define el paralelismo: *la correspondencia de un verso con otro*. Lo llama *paralelismo de los miembros* porque la repetición de dos o tres miembros paralelos, es uno de los caracteres constitutivos de la poesía hebrea, en la que jamás se encuentra un verso suelto o aislado. Es una especie de rima del pensamiento, una simetría de la idea, expresada ordinariamente dos veces y en ocasiones, tres,

en términos diferentes, ya sinónimos, ya opuestos. He aquí un ejemplo de paralelismo con una bella oposición de palabras, al mismo tiempo que de pensamientos.

|  |  |
|--|--|
| La lengua<br>del justo<br>plata escogida | El corazón<br>de los impíos<br>sin valor ( <i>Prov. X, 20</i> ). |
|--|--|

La lengua y el corazón indican aquí lo mismo, el pensamiento y el sentimiento.

### 136. Diferentes especies de paralelismo.

Hay cuatro especies principales de paralelismo, que se llaman: paralelismo sinónimo, antitético, sintético y rítmico.

1. El paralelismo es *sinónimo* cuando los miembros paralelos se corresponden expresando en términos equivalentes el mismo sentido. Con bastante frecuencia hay gradación en el pensamiento, aun cuando permanezca substancialmente el mismo en ambos miembros. En los salmos se encuentran numerosos ejemplos de este paralelismo. He aquí uno de los más bellos, el Salmo CXIV (según el hebreo, primera parte del CXIII en la Vulgata).

Saliendo Israel de Egipto,  
La casa de Jacob (de en medio) de un pueblo bárbaro;  
La Judea fué hecha posesión santa del Señor,  
Israel su reino.

Lo vió el mar y huyó;  
Volvióse atrás el Jordán,  
Los montes saltaron de gozo como carneros;  
Y los collados como corderos de ovejas.

¿Qué tienes, oh mar, que huiste?  
Y tú, Jordán, ¿por qué retrocediste?  
(¿Por qué) oh montes, saltasteis de gozo como carneros;  
Y vosotros, collados, como corderos de ovejas?

Conmovióse la tierra a la presencia del Señor,  
A la presencia del Dios de Jacob,  
Que convirtió la peña en fuentes abundantes,  
Y la roca en arroyo de agua, etc.

2. El paralelismo es *antitético* cuando los dos miembros se corresponden uno a otro por oposición de términos y de sentimientos.

Esta especie de paralelismo está en uso sobre todo en los Proverbios, porque está conforme con el espíritu de la poesía gnómica (o moralizadora); la antítesis hace resaltar mejor el pensamiento que es el fondo de la sentencia y de la máxima. Por ejemplo:

Mejores son las heridas del que ama,  
 Que los ósculos fraudulentos del que aborrece.  
 El alma harta pisará el panal;  
 Mas el alma hambrienta aun lo amargo tomará por dulce.  
 (Prov. XXVII, 6 - 7)

3. El paralelismo es *sintético* cuando consiste solamente en una semejanza de construcción o de medida; entonces las palabras no corresponden a las palabras, ni los miembros de frase a los miembros de frase, como equivalentes u opuestos en el sentido; pero el giro y la forma son idénticos. Se describen las diversas propiedades de cada cosa en versos paralelos. La segunda parte del Salmo XVIII (XIX) *Coeli enarrant, etc.*, contiene notables ejemplos de paralelismo sintético:

La ley del Señor sin mancilla,  
 Que convierte las almas:  
 El testimonio del Señor fiel,  
 Que da sabiduría a los pequeñuelos.  
 Las justicias del Señor derechas,  
 Que alegran los corazones:  
 El precepto del Señor claro,  
 Que alumbra los ojos.  
 Santo el temor del Señor,  
 Permanente por todos los siglos:  
 Los juicios del Señor verdaderos,  
 Justos en sí mismos (Ver. 8 - 10).

4. El paralelismo es, sin embargo, alguna vez simplemente aparente y no consiste más que en cierta analogía de construcción, o en el desarrollo del pensamiento en dos versos. Es entonces puramente rítmico y por eso mismo se presta a combinaciones innumerables. Los poetas hebreos hacen uso frecuente del mismo, y gracias a él y a las múltiples formas que le han dado, han logrado vencer la monotonía a que parecía obligarles la forma misma de la poesía hebrea.

Los poetas hebreos han sabido introducir la variedad en todas las formas del paralelismo por una multitud de procedimientos ingeniosos y los recursos que les prestaba la gramática y la retórica.

El conocimiento del paralelismo es sin duda un medio poderoso para comprender mejor la significación de un gran número de pasajes, que se encuentran precisamente en los libros más oscuros y difíciles de la sagrada Escritura. Muchos pasajes de los Salmos, por ejemplo, se vuelven claros e inteligibles a quien les aplica, para comprenderlos, las reglas del paralelismo sinonímico o antitético.

### 137. Verso hebraico: estrofas: rima: asonancia.

La existencia de un verso hebreo, es tan evidente en el texto original, que no se la puede combatir de una manera formal.

El elemento constitutivo del verso hebreo, es la cantidad, según unos; y el número de sílabas, según otros.

El verso más usado por los hebreos, es el *heptasílabo* o de siete sílabas. El libro de Job, III - XLII, 6; todo el de los Proverbios, así como la mayor parte de los Salmos, están escritos en versos de esta medida.

*Estrofas.* Gran número de poemas del Antiguo Testamento están divididos en estrofas. La estrofa es como una prolongación del paralelismo, una especie de rima sostenida durante una serie de versos y sobrepuesta a la de cada verso en particular. Lo que constituye esencialmente la estrofa, es el encerrar una idea única o principal, cuyo desarrollo completo contienen los versos que la forman. Cada verso es como un anillo de la cadena que forma la estrofa. La existencia de las estrofas hoy es admitida por todos los orientalistas. En algunos salmos la división en estrofas, es tan evidente, que basta leerlos para conocerla. Tal es por ejemplo el salmo III, que se compone de cuatro estrofas de cuatro versos (excepto la cuarta que tiene cinco) cada una expresando una idea particular.

*Rima.* Algunos hebraístas han creído que la rima era uno de los elementos constitutivos de la poesía hebrea. Si bien se encuentra alguna vez, no es elemento esencial. Los escritores hebreos no se han ceñido a ella de una manera regular y seguida.

*Asonancia.* Los poetas hebreos son aficionados a la asonancia, es decir, a la reproducción frecuente de una misma sílaba en la composición de una pieza de mayor o menor extensión. Esta sílaba, por lo demás, era colocada arbitrariamente en el verso.

## CAPITULO II

### Del Libro de Job

#### 138. Argumento del Libro de Job.

El Libro de Job narra los discursos y las virtudes del santísimo Job, el cual permitiéndolo Dios, despojado de todos sus bienes, privado de sus hijos, oprimido de los dolores del cuerpo y probado con todo género de aflicciones, se entregó totalmente a la voluntad divina, volviéndose acabadísimo dechado de paciencia.

Job después de haber soportado, confiado en la divina providencia, con ánimo esforzado y constante gravísimos males, fué recompensado por Dios con mayores y más importantes bienes que los que había antes tenido.

#### 139. División del Libro de Job.

Este Libro consta de tres partes, que son: prólogo, coloquios y conclusión.

En la primera parte o prólogo (I - II) Job, hombre de la tierra de Hus, sencillo, recto y temeroso de Dios, con permiso de Dios, es despojado por Satanás de sus grandes riquezas, privado de sus hijos y herido de una pésima llaga. Su misma mujer lo insulta; lléganse a él tres amigos suyos.

En la segunda parte se refieren los coloquios de Job con sus amigos sobre la causa de los males que él sufre. Sus amigos sostienen que nadie es limpio en la presencia de Dios; que Dios poderoso y justo no castiga a nadie a no ser por sus pecados, y de consiguiente que Job era afligido porque había pecado.

Job no niega que nadie está limpio en la presencia de Dios, ni niega que Dios omnipotente y sumamente justo regula sabiamente todas las criaturas y que castiga los pecados de todos; mas observa que alguna vez los impíos en esta vida tienen feliz éxito en sus cosas, y que los inocentes alguna vez son afligidos, así disponiéndolo Dios por causas que nos son ocultas. Sostiene, luego, su inocencia, y llora las desgracias que le apremian (III - XXXI).

Tercia entonces otro amigo de Job, llamado Eliú, y observa que Job respondió a sus amigos de tal suerte, que los obligaba al silen-



cio; después enseña que Dios dará al hombre el galardón según sus obras; que castigará a los impíos y que a los justos los librará de las tribulaciones con que los prueba, y que el juicio de Dios es inescrutable (XXXII - XXXVII). Después el mismo Dios habla a Job y por las criaturas le hace ver cuán grande es la sabiduría de la divina providencia, y cuán ocultos son sus consejos a los hombres (XXXVIII-XLI).

Cierra el libro el epílogo, en el cual Job confiesa haber hablado temerariamente. Dios lo alaba a él, mas a sus tres amigos los reprende. Finalmente Job recobra la salud y recibe mayores bienes que antes (XLII).

#### 140. Fin del Libro de Job.

En el libro de Job se agita una grave cuestión: ¿Por cuál causa y fin Dios quiere que los hombres sufran males? Si se considera cada una de las partes del Libro, los coloquios y las partes históricas, fácilmente se dará uno cuenta de que todo el fin del libro es asentar esta doctrina: Los males humanos son consecuencia del pecado; los impíos los padecen en castigo de sus pecados, los justos en prueba de su virtud y para su justificación. Definir cuándo son mandadas por Dios estas aflicciones como castigo, y cuándo como prueba, está reservado a Dios sólo, y es cosa temeraria e inútil al hombre quererlo escudriñar.

Y el autor lleva adelante el discurso de tal manera, que lo que fué dicho por uno menos rectamente, sea corregido por otro; y lo que se narra históricamente lleva luz a los coloquios, y así se expone con claridad la doctrina de todo el Libro. Así, v. g., el inexacto concepto de los tres amigos de Job (que las aflicciones eran enviadas por Dios en castigo de los pecados cometidos por aquel que era afligido), se corrige en el prólogo y en el final del libro, donde vemos que Job, aun siendo inocente, es probado con aquellas aflicciones.

Con razón, pues, se puede decir, que el autor además del fin que acabamos de exponer, quiso darnos en Job un ejemplar de paciencia, para que los hombres de todos los tiempos aprendieran en las adversidades de la vida a no apartarse de Dios y a esperar solamente de él el consuelo y el auxilio.

#### 141. Origen del Libro de Job.

Muchos una vez atribuyeron al mismo Job o a uno de sus amigos este Libro. Algunos Padres (S. Metodio, S. Jerónimo, etc.) dijeron que su autor fué Moisés. Hoy día el mayor número de los expositores

con razón sostienen que fué escrito en los tiempos de Salomón. A la verdad, por su singular hermosura parece que se debe atribuir a la edad de oro de la poesía hebrea; y además se observa mucha afinidad entre las frases y dichos de este Libro y los Proverbios de Salomón. Añádase que las alusiones, que del Libro de Job se hallan en los Libros proféticos más antiguos, parecen probar que el autor es anterior al siglo octavo antes de C. <sup>1</sup>

S. Gregorio Nazianceno y S. Crisóstomo lo atribuyeron al mismo Salomón. Los más de los autores Católicos y no pocos acatólicos, sin definir nada creen que este poema ha visto la luz en la época de Salomón.

#### 142. Texto y versiones del Libro de Job.

El Libro de Job fué escrito en hebreo. Orígenes ya había advertido en su tiempo que había mucha discrepancia entre el Texto hebreo y la traducción griega.

La antigua versión latina, derivada de la traducción de los LXX, adolecía de defectos y faltas. Por esto S. Jerónimo corrigió la antigua traducción latina conformándola a las *Exaplas de Orígenes*, anotando con asteriscos las cosas que existiendo en el texto hebreo, faltaban en la versión latina y encerrando entre obelos lo que había de más en los LXX.

Más tarde S. Jerónimo hizo otra traducción del hebreo, y es la que tenemos en la Vulgata.

Del Libro de Job hay dos versiones siríacas: una según el texto hebreo, la otra según las *Exaplas*.

#### 143. Integridad del Libro de Job.

Muchos acatólicos y racionalistas, como De Wettc, Ewald, Renán, etc. (a quienes contradicen Keil, Stickel, etc., y los Católicos), dicen que los discursos de Eliú (capítulos XXXII-XXXVII), no pertenecen al Libro de Job, sino que fueron agregados después. Se apoyan en las siguientes razones. 1º, Eliú no es nombrado ni en el prólogo, ni es reprendido en el epílogo con los tres amigos de Job; 2º, Las palabras de Eliú trastornan el orden del poema y hacen inútil el discurso de Dios. Pero se les contesta: 1º, En el prólogo

---

<sup>1</sup> Es evidente que Ezequiel (XIV, 14, 20) conoció este Libro; es cierto también que Jeremías lo imitó donde maldice el día de su nacimiento (cf. Jerem. XX, 14 seqq. cum Job. III, 3 seqq., etc.).

no se hace mención de Eliú porque llegó más tarde (XXXII, 1); no es reprendido en el epílogo porque habló más acertadamente que los tres amigos de Job y no mereció la reprensión que éstos tuvieron. 2º, Las palabras de Eliú muy bien combinan con todo el Libro. Pues reprende a los amigos de Job por haber condenado a éste como impío, sin que pudieran alegar nada que lo declarase tal. Después dirigiéndose a Job, lo reprende por haberse dejado afligir demasiado, y enseña que Dios castiga con varias desgracias no solamente a los impíos, como decían los tres amigos, sino también a los buenos para probarlos, alejarlos del pecado y afianzarlos en la virtud. Y así las palabras de Eliú preparan el camino al discurso de Jehová, que reprime la osadía de Job, que se atrevió a escudriñar los consejos o trazas de la divina sabiduría. Luego los discursos de Eliú no solamente no son superfluos al Libro de Job, o contrarios, sino que son a todas luces necesarios al contexto y completan todo el argumento del Libro.

El Texto hebreo con todas sus partes se ha de tener por genuino; y no hay razón para rechazar parte alguna de él. El que algunas cosas falten en la versión de los LXX, puede derivar de varias causas, como la ignorancia del traductor, la malicia, etc. La adición de la versión alejandrina, en la que se da una genealogía de Job, etc., aunque muy antigua, es apócrifa.

#### 144. Autoridad del Libro de Job.

Los Santos Padres colocan este libro entre los Libros Históricos y con razón, contra los modernos racionalistas, que niegan su carácter histórico y hasta la existencia de Job.

La histórica existencia de Job es de fe (Ezech. XIV, 14, 20; Jac. V, 11; Tob. II, 12, 15). El Martirologio Romano señala la fiesta de Job. — Si se fija la atención en el escrito, se observa que el estilo es el de una historia real, y el lenguaje el de un hombre que cree en la verdad de los hechos que refiere. Los caracteres de todos los personajes están perfectamente sostenidos, no solamente en las líneas generales, sino también en los más pequeños detalles. La única objeción que se podría hacer contra el carácter histórico de este Libro, es la perfección de su forma literaria. Pero «se puede creer con la mayor parte de los intérpretes, que Job y sus amigos no pronunciaron más que el pensamiento de los discursos que se les atribuyen, y que la dicción pertenece al autor sagrado, sin estar autorizados por esto a ver en la obra una ficción poética» (*Le Hir*)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Se puede admitir que el libro de Job es un poema didáctico con fundamento histórico: el autor tal vez tenía a la mano un pequeño libro escrito en prosa, que relataba la historia de Job, o se sirvió de la tradición popular. — En nuestros días se agita la cuestión: si el libro de Job depende del poema babilónico del justo que sufre, que hallado en la biblioteca del rey

La antigua Sinagoga y la Iglesia Cristiana siempre han reconocido la *autoridad divina* del libro de Job.

El libro de Job, en cuanto es histórico, tiene la misma inspiración que los demás libros históricos.

Las palabras de los amigos de Job, como en el mismo Libro son reprendidos por Dios *porque no han hablado con rectitud* (XLII, 7), no se han de alabar en todo, aunque no se pueden reprobar en todas las cosas expresadas en este Libro, como se deduce manifiestamente de San Pablo (1 Cor. III, 19) que alaba este dicho de Elifaz: *Qui apprehendit sapientes in astutiâ eorum* — que prende a los sabios en la astucia de ellos (Job. V, 13). Por esto los intérpretes de la Escritura, reprueban muchas expresiones o conceptos de los tres amigos. Beda y Gregorio Magno aprueban todos los dichos de Eliú.

### CAPITULO III

#### El Salterio Davídico

##### 145. Nombre de los Salmos: división: orden.

En las biblias hebreas la colección de los Salmos se llama *Thekillim: laudes, alabanzas*. Los LXX llamaron a su traducción *Psalmoi*: Salmos. Salmo es propiamente todo poema, canción, que se canta y se acompaña con instrumentos de música y principalmente con el arpa. El Libro de los salmos fué llamado por los griegos *Salterio*.

El Salterio Davídico de ciento cincuenta Salmos, es llamado Libro por los Padres del C. Tridentino; y este número de Salmos, fué siempre reconocido por Judíos y Cristianos.

Los Hebreos dividen los Salmos en cinco Libros.

|          |         |   |           |
|----------|---------|---|-----------|
| Libro 1º | Salmo 1 | a | 40        |
| »        | 2º      | » | 41 a 71   |
| »        | 3º      | » | 72 a 88   |
| »        | 4º      | » | 89 a 105  |
| »        | 5º      | » | 106 a 150 |

La Vulgata (y también el T. griego) difiere en la numeración de los Salmos con el Texto hebreo. Esta diferencia se debe a eso que los salmos 9 y 10 del Texto hebreo forman un solo salmo en la Vulgata y el Texto griego; lo mismo dígase de los salmos 114 y 115. Al contrario el T. hebreo

---

Assurbanipal, fué por primera vez publicado por H. Rawlinson (*Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, IV, 67, n. 2, año 1875). De este argumento trató ex profeso P. S. Landersdorfer, O. S. B., el cual niega toda dependencia (Hopfl. *Intr. Comp.* t. 2).

hace un solo salmo de los dos que en la Vulgata y el Texto griego son designados con los números 114 y 115; y lo mismo dígase de los salmos 146 y 147. Véase Cuadro I.

El fin de los cuatro primeros Libros va indicado, en el texto, por una doxología colocada al final del Salmo XL, 14; LXXI, 18; LXXXVIII, 53 y CV, 48. Estos versículos no tienen por lo general relación alguna con los Salmos a que van unidos; sirven simplemente para indicar el término de la colección.

Esta colección no fué hecha ni en una misma época, ni por un solo autor. Pruebas: La repetición de un mismo salmo (Salm. 13 - 52); la cláusula del Salm. LXXI, 20, *Defecerunt* (i. e. terminantur) *laudes David, filii Jesse* == Acabáronse las alabanzas de David, hijo de Jessé; el diferente uso del nombre de Dios (Iahve - Elohim) en cada uno de los libros del Salterio, etc.

La disposición o lugar que ocupan muchos salmos obedece al acaso; otros están unidos por ser del mismo autor (1 - 40; 50 - 65, etc., de David; 41 - 48, de los Hijos de Coré; 72-78, de Asaph); o por tener la misma forma poética; o el mismo uso litúrgico; o la misma melodía.

### CUADRO 1.

CORRESPONDENCIA DE LOS SALMOS DEL TEXTO GRIEGO Y VULGATA CON EL TEXTO HEBREO.

| T. Gr. y Vulg. | Hebreo  | Observaciones  |   |
|----------------|---------|--|---|
| I-VIII         | 1-8     | } Separados sin razón, pues forman un solo salmo alfabético. | } La Vulg. que los une tiene, sin embargo, dos numeraciones en los versículos: 1 - 21 + 1-18. |
| IX a           | 9       |  |   |
| IX b           | 10      |  |   |
| X-CXII         | 11-113  | } . . . . .  | } La Vulg. que los une, tiene sin embargo, dos numeraciones en los versículos: 1-8 + 1-18.    |
| CXIII a        | 114     |  |   |
| CXIII b        | 115     |  |   |
| CXIV           | 116 a   | } . . . . .  | } La Vulg. que los divide tiene en los versículos una sola numeración.                        |
| CXV            | 116 b   |  |   |
| CXVI-CXLV      | 117-146 |  |   |
| CXLVI          | 147 a   |  |   |
| CXLVII         | 147 b   |  |   |
| CXLVIII-CL     | 148-150 |  |   |

### 146. Títulos de los Salmos.

Los Salmos en su mayor parte llevan títulos que indican o el autor, o la ocasión histórica, o el género de la composición, etc. Estos títulos tienen la misma autoridad que las otras particillas de las Sagradas Escrituras, si son aprobados por el unánime testimonio del texto hebreo y de las principales versiones.

Con razón los Padres y los más antiguos intérpretes los atribuyeron a los mismos autores de los Salmos.

Algunos títulos parecen inexactos y son comúnmente rechazados.

### 147. Autores de los Salmos.

El estilo, el contenido y los mismos títulos de estos cantos sagrados nos dan a entender, que son de autores y épocas diferentes. S. Jerónimo dice: «Sciamus errare, eos qui omnes Psalmos David arbitrantur, et non eorum quorum nominibus inscripti sunt». *Epist.* 140 <sup>1</sup>.

Entre los Salmistas el primero por tiempo es Moisés, al cual se atribuye por todos los textos el Salm. 88 *hebr.* Síguete David, «egregius Psalter Israel = *egregio Cantor de Israel*» (2 Reg. 23, 1). A él los textos le atribuyen concordemente 69 Salmos. Se deben agregar al menos 4 más, que el texto hebreo y la generalidad de las versiones le atribuyen. Algunos más le dan las *solas Versiones*. La Escritura (Antiguo y Nuevo Testamento) le atribuye 10 salmos más. El Concilio de Trento, en el canon de las Escrituras, llama al Salterio, *Salterio Davidico*, pero sin pretender por esto que todos los Salmos sean de David. Véanse los Cuadros 2 y 3.

Se atribuyen a Salomón el Salm. 71 (*hebr.*), y 126 (*hebr.*).

A Asaph el Salm. 50, 73 a 83 (*hebr.*) (*conformemente los Textos*).

Con todo los salmos 74, 75 y 79 parecen de época más reciente, posterior a David, y que se han de atribuir a uno de su posteridad.

A Emán Ezrahita todos los Textos (menos el Siríaco) atribuyen el Salm. 88 (*hebr.*).

A Ethán Ezrahita el T. *hebr.*, *Alej.*, *Vulg.*, *Jeron.*, le atribuyen el Salm. 89 (*hebr.*).

A los Hijos de Coré que son registrados entre los Príncipes de los Levitas en tiempo de David y del rey Josafat, se les atribuyen los Salmos 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 84, 85, 87 (*hebr.*). Probablemente algunos de los Salmos de los Hijos de Coré fueron escritos en tiempo de la Esclavitud babilónica.

Los nombres de Jeremías (Salm. 136), de Ageo y Zacarías (Salm. 114 y 145 ó 145. - 148) que sólo se leen en los Setenta, *Vulgata*, *Versión Siríaca*,

<sup>1</sup> «Hemos de creer que yerran los que atribuyen todos los Salmos a David, y no a aquellos con cuyo nombre van titulados (los Salmos)».

créese que fueron puestos por mano más reciente para indicar el tiempo en que aparecieron aquellos Salmos.

De los otros Salmos anónimos no se puede definir con certeza cuándo fueron escritos, ni quién es su autor. Consta que en la edad de Esdras y Nehemías el Salterio estaba terminado y en él no se halla ningún Salmo ó himno de la época de los Macabeos.

Resumiendo, he aquí lo que nos consta:

De los 73 salmos con títulos en el texto hebreo, sólo se puede dudar (estando sólo a los títulos) de la genuinidad davidica de los Salmos 122 y 124, porque el título hebreo tiene en contra de sí tres versiones antiguas. Véase el Cuadro N. 2. De otros cinco (13, 39, 62, 131, 133) teniendo en contra de su origen davídico sólo una versión, es cosa difícil (a no ser que se encuentren otras razones) poder negar su genuinidad.

Los Setenta y la Vulgata atribuyen a David otros 15 salmos de los anónimos en el texto hebreo. De ellos dos ciertamente son de David, el IXb y XCV; y dos ciertamente no le pertenecen y éstos son el XLII (retornelo del Salmo XLI que es de los hijos de Coré) y CXXXVI, *Super flumina*, de un autor que conoció la cautividad Babilónica. De los otros, 11 es incierto que pertenezcan a David.

De los 10 Salmos que la Escritura atribuye a David se duda (por divergencia de interpretación) de la genuinidad davídica del Salmo XCIV (Hebr. IV, 7). Véase el Cuadro N. 3 y N. 4.

## CUADRO 2.

ATRIBUYEN A DAVID LOS SALMOS:

| El Texto Hebreo | Los Setenta y Vulgata | La Versión Caldea    | La Versión Siríaca   |     |     |
|-----------------|-----------------------|----------------------|----------------------|-----|-----|
| 3 - 9           | Los mismos, excepto:  | Los mismos, excepto: | Los mismos, excepto: |     |     |
| 11 - 32         |                       |                      |                      |     |     |
| 34 - 41         |                       |                      |                      |     |     |
| 51 - 65         |                       |                      |                      |     |     |
| 68 - 70         |                       |                      |                      |     |     |
| 86              |                       |                      |                      |     |     |
| 101 - 103       |                       |                      |                      |     |     |
| 108 - 110       |                       |                      |                      |     |     |
| 122             |                       |                      |                      | 122 |     |
| 124             |                       |                      |                      | 124 | 122 |
| 131             |                       | -                    | 124                  |     |     |
| 133             |                       | 131                  |                      |     |     |
| 138             |                       | 133                  |                      |     |     |
| 145             |                       |                      |                      |     |     |

Nótese que entre los Salmos anónimos en el texto hebreo, en los Setenta y la Vulgata, se pueden hallar también otros Salmos de David, acá y acullá, como creen varios intérpretes.

## 148. Tiempo de la colección de los Salmos.

Esdras dió la última mano a la Colección de los Salmos. Está en favor de esta opinión los testimonios de Judas Macabeo (2 Mach II, 13) y Josefo Flavio.

Si se busca el origen de los cinco Libros, que son otras tantas colecciones diversas, parece que se puede decir que el *primer libro* (Salm. 1-40) fué agrupado por David mismo para uso litúrgico; el *segundo* (S. 41-71) destinado a uso privado, no es posterior al tiempo de Ezequías; el *tercero* (S. 72-88) tal vez se debe a aquellos «viri Ezechiae» que juntaron también parte de los Proverbios; el *cuarto* (S. 89-105) finalmente y el *quinto* (Salm. 106-150) fueron reunidos después de la esclavitud de Babilonia para uso litúrgico.

## CUADRO 3.

DE LOS SALMOS ANONIMOS A  
DAVID ATRIBUYEN

| Los Setenta y Vulgata<br>los Salmos: |                    |
|--------------------------------------|--------------------|
| Hebr.                                | Grieg. Lat.        |
| 10                                   | IX <sup>b</sup> c. |
| 33                                   | XXXII              |
| 43                                   | XLII n.            |
| 67                                   | LXVI               |
| 71                                   | LXX                |
| 91                                   | XC                 |
| 93                                   | XCII               |
| 94                                   | XCIII              |
| 95                                   | XCIV ?             |
| 96                                   | XCV c.             |
| 97                                   | XCVI               |
| 98                                   | XCVII              |
| 99                                   | XCVIII             |
| 104                                  | CII                |
| 137                                  | CXXXVI n.          |

c. — ciertamente pertenece a David.  
n. — no pertenece a David.  
? — Afirman unos; otros niegan.  
De los demás se duda.

## CUADRO 4.

A DAVID ATRIBUYE LA

| Escritura del Nuevo Testamento<br>los Salmos: |                   |
|---|-------------------|
| II  | Act. IV, 23-24    |
| XV  | Act. II, 25-28    |
| XXXI  | Rom. IV, 6-8      |
| LXVIII  | Act. I, 16        |
| XCIV ?  | Hebr. IV, 6-7 ?   |
| CVIII   | Act. I, 20        |
| CIX   | Luc. XX, 42, etc. |

**La Escritura del Antiguo Testamento**  
los Salmos:

|           |                                       |
|-----------|---------------------------------------|
| XVII (18) | II Reg. XXII                          |
| XCV       |                                       |
| CIV       | (Al menos los 15 primeros versículos) |
|           | 1 Paral. XXIX, 30                     |



### 149. Argumento de los Salmos.

La multiplicidad de las cosas tratadas en cada Salmo, no permite clasificarlos exactamente por materias. Teniéndose en cuenta el objeto principal de cada Salmo, se pueden agrupar en seis clases:

1. *Himnos de alabanza a Dios y acciones de gracias.*
2. *Súplicas.*
3. *Salmos didácticos* (doctrinas morales, etc.).
4. *Salmos históricos.*
5. *Salmos penitenciales e imprecatorios.*
6. *Salmos Mesiánicos.*

### 150. Salmos Mesiánicos.

Se consideran como Salmos Mesiánicos los que se refieren al Mesías y a su reino. Parte de ellos nos los hacen conocer los Autores del N. Testamento, y el consentimiento unánime de la Iglesia. Otros se conocen por algunos rasgos particulares, que se refieren claramente a Nuestro Señor Jesucristo.

Cierto número de Salmos han sido también aplicados al Mesías por los SS. Padres y comentadores, aunque la legitimidad de esta aplicación no pueda ser rigurosamente demostrada <sup>1</sup>.

Entre los Salmos Mesiánicos, unos lo son *en sentido literal*; y otros sólo en *sentido figurado*. Los primeros no pueden aplicarse más que al Mesías, con exclusión de David, de Salomón, etc.; los segundos, en su sentido propio, se refieren a los personajes o a los hechos del Antiguo Testamento; pero estas personas y estos hechos son figuras (tipos) de la Ley nueva, de Jesucristo y de su Iglesia (antitipos).

Los Salmos proféticos o Mesiánicos constituyen una parte considerable del Salterio.

De las 283 citas del Antiguo Testamento hechas en el Nuevo, 166 son de los Salmos.

Cuando un Salmo es mesiánico en el sentido literal, basta entender la letra del Salmo; pero cuando es tal en el sentido figurado, eso no basta. Es necesario, además de esto, encontrar este sentido figurado, y después probar con algún pasaje de la Escritura, con la interpretación autorizada de los Padres y Doctores, con la armonía que existe entre el tipo y el antitipo, que realmente el Espíritu Santo entendía representar al Mesías, este o aquel hecho de su vida, sus instituciones, la Iglesia, los Sacramentos, etc.

<sup>1</sup> Tales son los Salmos 3; 17; 48, v. 16; 54; 58; 66; 69; 70; 110, etc.

Cuando en favor del sentido figurado están la Escritura o la unánime interpretación de los Padres, la cosa no puede ponerse en duda. Diferente es el caso en que el sentido figurado sólo estribe sobre cierta semejanza entre el tipo y el antitipo, no vista sino por uno que otro raro intérprete.

Dicho esto, he aquí los Salmos citados por el N. T. como relativos al Mesías, a su reino, sus instituciones, etc. Salmos: 2, 8, 15, 17, 18, 21, 24, 30, 34, 39, 40, 44, 67, 68, 77, 90 (en este caso de la aplicación fué hecha por Satanás en la tentación a Jesús), 96, 101, 108, 109; 110, 117, 131; total: 24 Salmos, y tal vez se podrán citar otros más.

Entre los citados generalmente se reconocen como Mesíánicos en el sentido literal los Salmos 2, 15, 21, 44, 68, 109.

Siguiendo la Comisión Bíblica, debemos también tener en cuenta la interpretación de los Padres, los cuales además de los Salmos citados como Mesíánicos por la Escritura, han admitido como tales muchos otros, parte (y son raros) tomados en sentido literal, como el 71, 86, y parte (y éstos en número notable) considerados al menos como tales en el sentido figurado. He aquí además de los Salmos dados como Mesíánicos por el N. T. (sin pretender indicarlos todos) otra serie de Salmos reconocidos como Mesíánicos por los Padres, ya sea en el sentido literal, ya sea más frecuentemente en el sentido simplemente figurado: Salmos 3-5, 10, 14, 16, 22, 23, 26-29, 45-48, 53-58, 63, 66, 69-72, 75, 76, 78, 79, 83-87, 93, 95, 97, 98, 106, 110, 113, 119, 121, 126, 127-138, 140-142. En suma 52 Salmos. Hase de advertir, sin embargo, que no todos y cada uno de éstos fueron admitidos como Mesíánicos *unánimi Patrum consensu*, como exige la Comisión Bíblica para obligarnos a admitir su sentido Mesíánico.

### 151. Autoridad divina de los Salmos.

En el N. T. abundan los testimonios en favor de la *autoridad divina* de los Salmos. No sólo los Concilios, los Padres y todos los Catálogos de los Libros Sagrados reconocen el Salterio como Libro divinamente inspirado y canónico, sino también el mismo Jesucristo y los Apóstoles <sup>1</sup>:

No desvirtúan la autoridad divina de los Salmos las maldiciones e imprecaciones de David contra sus enemigos y los enemigos de Dios. Porque estas imprecaciones, o no son imprecaciones propiamente dichas, sino verdaderas predicciones y vaticinios bajo la forma de execración como los Padres e intérpretes las exponen, o si son verdaderas imprecaciones no proceden de la pasión de la venganza, sino del amor de la justicia, y se han de entender como condicionadas, esto es, que los malos v. g. perezcan malamente, si no se arrepintieren; o significan el deseo no del castigo, sino de la destrucción de la culpa. Y Santo Tomás resumiendo en pocas palabras la doctrina de los Padres, dice: Hay que decir que en estas imprecaciones hay una doble inteligencia; una, que se digan a *manera de predicción*, como cuando dice *juzga* en lugar de *juzgará*; y otra que todas las cosas se entiendan proferidas no por el celo de la venganza propiamente dicha, sino por el *celo de la divina justicia*, a la cual los justos se conforman (*In Psalm. 34*).

<sup>1</sup> *Matth. XXII, 43; Act. I, 16; IV, 25; Hebr. III, 7, etc.*

## 152. Versiones de los Salmos.

Todos los Salmos fueron escritos en hebreo. El texto lo tenemos en las Biblias hebreas. De este texto derivaron las antiguas Versiones de los Setenta, o Greco-Alejandrina, la caldea llamada también Targum, la siríaca o Peshito, directamente hecha sobre el texto hebreo.

De la Versión griega de los Setenta derivó la antigua Versión Latina, o Itálica, anterior a S. Jerónimo: data del 1 al 2 siglo de J. C. San Jerónimo antes de hacer su traducción sobre el texto hebreo, la corrigió dos veces.

La primera revisión hecha en Roma el año 383 a instancias del Papa S. Dámaso, es conocida con el nombre de *Salterio Romano*. Entre el año 387 y 391 publicó una segunda edición de la versión Itálica de los Salmos, más amplia, y cuidadosamente corregida, la cual lleva el nombre de *Salterio Galicano*, porque fué adoptada por las Iglesias de la Galia. Esta segunda revisión es la que tenemos en la Vulgata y que ha sido declarada auténtica por el Concilio de Trento <sup>1</sup>.

Cuando más tarde emprendió la nueva versión del Antiguo Testamento, del texto hebreo, hizo también el año 405 una traducción de los Salmos; éste es el *Salterio hebreo*. Aunque esta última versión fuese superior a las precedentes, con todo no fué adoptada, porque los fieles estaban familiarizados con la antigua Itálica.

## 153. Caracteres de nuestra Versión Latina de los Salmos.

1. La versión Vulgata de los Salmos, habiendo sido hecha sobre la de los Setenta, adolece de las imperfecciones de ésta. En algunos puntos el estilo es incorrecto y bárbaro, obscuro en muchos lugares, etc.

2. Aunque haya numerosas diferencias entre el texto hebreo y el latino; con todo, el fondo de la doctrina es siempre el mismo y las divergencias no son de importancia alguna para la religión.

3. Nuestra Vulgata tiene una energía y concisión admirables; unidas a no sé qué sabor agradable, que le da la mayor estima, y hace que las palabras de los cantores sagrados, bajo esta forma de la lengua popular latina, hieran el alma y se graben en la memoria mejor que si hubiesen sido embellecidas con todas las elegancias de las lenguas modernas.

<sup>1</sup> «Hasta San Pío V estuvo en uso en todas las iglesias de Roma el *Salterio Romano*; actualmente no se usa más que en la iglesia de S. Pedro, para el Breviario. El invitatorio de Maitines, Salmo XCIV, ha sido tomado del *Salterio romano*, pero este mismo Salmo intercalado en el tercer nocturno del oficio de la Epifanía, está tomado del *Salterio galicano*. Los pasajes de los Salmos usados en el Misal, están tomados del *Salterio romano* y no del *Salterio galicano* usado en el Breviario» (Talbofer, *Erklärung der Psalmen*).

### 154. Estudio de los Salmos.

Lo primero que se ha de estudiar en los Salmos, es su sentido literal. El sentido literal «est veluti basis et fundamentum, supra quod caeteri sublimiores sensus consurgunt = *es como la base y el fundamento sobre el cual se levantan los demás sentidos más sublimes*». (Carden. Tomassi). Es preciso aplicarse desde el principio a penetrar el pensamiento de su autor, y para esto inquirir cuanto sea posible, en qué circunstancias y por qué fin el Espíritu Santo los ha inspirado, o a lo menos cuál es en ellos el objeto principal. Es necesario después buscar y conocer la sucesión y encadenamiento de las ideas, sin lo que no se podrá comprenderlas bien.

Lo segundo que se debe estudiar en los Salmos, es su sentido espiritual y moral y la aplicación que debemos hacer de ellos a nosotros mismos. Estos cantos tienen de admirable que, a pesar de haber sido compuestos en circunstancias particulares para una persona o para un pueblo determinado, convienen a todos los hombres y a todos los tiempos y lugares. La voz del Salmista es también la voz de la Iglesia y de la humanidad. *Psalmus vox est Ecclesiae* (S. Ambr.). La Iglesia, al mandarnos que los recemos o cantemos, ha querido hacernos orar y producir en nosotros afectos íntimos y que nos apropiemos los sentimientos del Salmista. Principalmente por la meditación podremos descubrir el sentido figurado o moral de los Salmos y aplicarlos a nuestras propias necesidades. Las mismas antífonas de los oficios divinos, podrán ayudarnos eficazmente a conocer en qué sentido la Iglesia aplica los Salmos a la fiesta o Misterio que ella celebra.

### 155. Decreto de la Comisión Bíblica sobre los Autores y el tiempo de la composición de los Salmos.

I. Los títulos *Salmos de David, Himnos de David, Libro de los Salmos de David, Salterio Davidico*, usados en las antiguas colecciones y en los Concilios mismos para indicar el Libro de los CL Salmos del Antiguo Testamento; como también la opinión de muchos Padres y Doctores, que pensaban que todos absolutamente los Salmos del Salterio debían ser atribuídos al solo David, ¿tienen tanta fuerza que David deba ser tenido como único autor de todo el Salterio?

*Resp.*: Negativamente.

II. De la concordancia del texto hebreo con el texto alejandrino y con las otras antiguas versiones, ¿se puede con razón argüir, que los títulos colocados delante del texto hebraico de los Salmos, son más antiguos que la versión llamada de los Setenta; y que por consiguiente han derivado si no directamente de los mismos autores de los Salmos, al menos de una antigua tradición judía?

*Resp.*: Afirmativamente.

III. Los predichos títulos de los Salmos, testimonios de la tradición judía, cuando no hay ninguna grave razón en contra de la autenticidad de ellos, ¿pueden ponerse prudentemente en duda?

*Resp.*: Negativamente.

IV. Si se consideran los frecuentes testimonios de la Sagrada Escritura acerca de la habilidad natural de David, ilustrada por los carismas del Espíritu Santo, para componer canciones religiosas; si se consideran las instituciones por él fundadas para el canto litúrgico de los Salmos, las atribuciones de Salmos a él hechas en el Antiguo y Nuevo Testamento, y en las mismas

inscripciones que desde los tiempos antiguos fueron puestas delante de los salmos; si se considera además el consentimiento de los Judíos, de los Padres y los Doctores de la Iglesia, ¿se podrá prudentemente negar que David es el autor principal de las canciones del Salterio, o afirmar, por el contrario, que solamente algunas pocas de ellas se pueden atribuir al mismo real Salmista?

*Resp.:* Negativamente para la una y la otra parte.

V. ¿Se puede negar en particular el origen davídico de los salmos que son expresamente citados bajo el nombre de David, en el Antiguo y Nuevo Testamento, entre los cuales sobre todo se han de contar el salmo II *Quare fremuerunt gentes*; el salmo XV *Conserua me Domine*; el salmo XVII *Diligam te, Domine, fortitudo mea*; el salmo XXXI *Beati quorum remissae sunt iniquitates*; el salmo LXVIII *Saluum me fac, Deus*; el salmo CIX *Dixit Dominus Domino meo*?

*Resp.:* Negativamente.

VI. ¿Se puede admitir la opinión de aquellos que creen que algunos salmos del Salterio, sean ellos de David o de otros autores, han sido por razones litúrgicas y musicales, por el descuido de los amanuenses o por otras causas no conocidas, divididos en varios, o reunidos en uno solo; e igualmente que hay otros salmos, como el *Miserere mei Deus*, que, para que mejor se adaptaran a las circunstancias históricas o a las solemnidades del pueblo judío, fueron levemente retocados o modificados por la substracción o adición de uno que otro versículo, salva no obstante la inspiración de todo el texto sagrado?

*Resp.:* Afirmativamente para las dos partes.

VII. ¿Se puede sostener como probable la opinión de aquellos escritores modernos que, apoyándose sobre indicios puramente internos, o sobre alguna interpretación menos exacta del sagrado texto, intentaron demostrar que no pocos salmos han sido compuestos después de los tiempos de Esdras y Nehemías, más aun en la época de los Macabeos.

*Resp.:* Negativamente <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> La Comisión Bíblica dice que no se puede sostener la probabilidad de la opinión de aquellos, que colocan después de los tiempos de Esdras y Nehemías y sobre todo en la época de los Macabeos la composición de un crecido número de Salmos (*non paucos*). La regla que aquí nos da, es de que se evite decir, que después de Esdras y Nehemías y más aun en tiempo de los Macabeos fueron compuestos muchos Salmos.

Se discute si en tiempo de los Macabeos fueron compuestos algunos Salmos. Calvino atribuye a la edad de los Macabeos tres Salmos, esto es: el Sal. 43 (Vulg. 44), 73 (74), 78 (79); Schegg, Palmieri, S. J., Van Steenkiste únicamente el salmo 73 (74); Patrizi, S. J., cuatro, el Salmo 43 (44), 73 (74), 78 (79), y 93 (94).

Otros autores, v. g. I. Danko, F. Himpel, Kaulen-Hoberg, Cornely-Hagen, H. Zschokke, niegan que algún salmo haya sido compuesto en tiempo de los Macabeos, pues el Salmo 78 (79) en 1 Mach. VII, 17 es citado bajo la fórmula «según la palabra que está escrita»; luego en tiempo de los Macabeos este Salmo ya estaba contado entre las Escrituras canónicas. ¿Por qué los Farisicos, que excluyeron del canon de las Sagradas Escrituras todos los libros escritos después de los tiempos de Esdras o de Artajerjes (Josefo Flavio, contra Apión, I, 8), admitieron los Salmos compuestos el segundo siglo antes de C.? ¿Por qué los Salmos, que se llaman de Salomón, escritos el primer

VIII. Del múltiple testimonio de los libros sagrados del Nuevo Testamento y del unánime consentimiento de los Padres, y de la confesión misma de los escritores del pueblo judío, ¿se pueden admitir salmos proféticos y mesiánicos, que anuncian la venida, el reino, el sacerdocio, la pasión, la muerte y la resurrección del Libertador futuro?; y por consiguiente ¿se deberá rechazar del todo la opinión de aquellos que pervirtiendo el carácter profético y mesiánico de los salmos, restringen los mismos vaticinios que atañen a Cristo a predicciones que solamente miran la suerte futura del pueblo escogido?

*Resp.*: Afirmitivamente para las dos partes».

1º de Mayo de 1910.

## CAPITULO IV

### De los tres Libros de Salomón

#### 1. — El Libro de los Proverbios.

#### 156. Argumento del Libro de los Proverbios.

El Libro de los Proverbios (hebr. *Misle*: semejanza, comparación, sentencia, máxima), muchas veces, considerada su materia, es llamado por los Padres *Libro de la Sabiduría*. Hay cinco Libros que en sentido estricto se llaman Sapienciales: los Proverbios (*Parabola* = *Parábolas*), el Eclesiastés, el Cantar de los Cantares, la Sabiduría y el Eclesiástico. En el Misal son designados con el título de *Libri Sapientiae* = Libros de la Sabiduría. Salomón es el autor de los tres primeros.

El Libro de los Proverbios es una colección de composiciones didácticas, que tienen por objeto enseñar, celebrar y recomendar la sabiduría <sup>1</sup>.

---

siglo, no alcanzaron la misma dignidad canónica? En el segundo siglo (y cuando menos en el año 130 antes de C.) ya había sido hecha la versión griega, la cual contenía todos los 150 Salmos. Finalmente, advierte muy bien E. Renán (*Hist. du peuple d'Israel*, IV, Paris, 316, not. 3): «Los Salmos 44 (43), 74 (73), 79 (78), 83 (82)... pertenecen a la más hermosa lengua clásica, al estilo más elevado... Ahora bien, la lengua, en la época de los Macabeos, había extremadamente caído, y el género poético se había perdido; el estilo es llano, difuso a la manera aramaica». (Cf. Hopfl, *Introd. Compend.* t. 2).

<sup>1</sup> El Libro de los Proverbios no sólo tiene una importancia histórica por cuanto nos permite apreciar el nivel moral del pueblo de Dios, durante la antigua Alianza, sino que también es verdaderamente, como lo decía Orígenes, la fuente principal de la ética del Antiguo Testamento.

Los Proverbios de Salomón no son menos importantes bajo el punto de vista dogmático. Varios dogmas fundamentales, tales como los que atañen a

La sabiduría que nos enseñan los Libros Sapienciales, no es de origen humano, sino que se apoya sobre la divina revelación: juzga todas las cosas según las leyes divinas, refiere a Dios, como a su principio y fin, todas las cosas; nace del temor de Dios (Prov. IX, 10); es regida y guiada por el temor de Dios (Ib. XV, 33) y es coronada por el temor de Dios (Eccli. I, 22). Es toda práctica y con el ejercicio de toda virtud lleva al hombre a la plena y perfecta felicidad (Prov. VIII, 35); y a los que se burlan de ella, anuncia el castigo (Ib. XIX, 29).

### 157. División y fin del Libro de los Proverbios.

El Libro de los Proverbios puede dividirse en tres partes.

La primera (I - IX), como introducción, contiene avisos y amonestaciones a huir de los vicios y a trabajar para adquirir la sabiduría, cuyo principio es el *Temor del Señor*. De la sabiduría creada el autor se remonta a la sabiduría increada y eterna, a la que alaba mucho.

La segunda parte (X - XXIV) empieza con el título: *Parabola Salomonis* = Parábolas de Salomón. Contiene muchos y distintos proverbios de vario género, o sentencias morales del sabio y del necio, del justo y del impío, del trabajo y de la pereza, del rico y del pobre, de la castidad y de la concupiscencia, de las virtudes y de los vicios. Estas sentencias están de tal manera dispuestas, que por medio de frecuentes antítesis, se aclaran mutuamente.

La tercera parte empieza con el cap. XXV y abarca una nueva colección de Proverbios con esta inscripción: *Hae quoque parabolae Salomonis, quas transtulerunt* (hebr. transcripserunt: copiaron o reunieron) *virii Ezechiae regis Juda* = También son de Salomón estas parábolas, que copiaron los varones de Ezequías, rey de Judá (XXV, 1). Los cap. XXX - XXXI añaden a esta colección como apéndice *a*) los Proverbios de Agur (Vulg. *Congregantis* = del que congrega); *b*) la exhortación que al rey Lamuel dióle su madre; *c*) y finalmente (XXXI, 10 - 31) un poema alfabético, compuesto de tantos versículos como letras hay en el alfabeto hebreo, es decir 22, que es el elogio de la mujer fuerte.

El autor indica el fin del Libro con el título del mismo Libro: *Parabolas... para aprender sabiduría y doctrina, etc.*

---

la creación, la inmortalidad del alma, y sobre todo a la naturaleza divina, son allí netamente formulados. En el cap. VIII, el Verbo de Dios, la segunda persona de la santa Trinidad, nos aparece bajo la figura de la Sabiduría personificada; de suerte que «Salomón tiene la gloria de haber dado un nombre al Mesías, el de *Sabiduría*», que tiene tan estrechas relaciones con la denominación de *Logos* (Verbo), revelada a San Juan (V. Fillion, *Saint. Bibl. T. IV*).

### 158. Origen del Libro de los Proverbios.

Los Padres atribuyeron a Salomón todos los Proverbios. Mas desde el siglo 16 muchos intérpretes atribuyeron a Salomón la mayor parte del Libro (como consta de las inscripciones (XI, 1 - XXIV, 22; XXV, 1 - XXIX, 28), y algunas particillas a otros escritores. Este es también el parecer de varios modernos intérpretes católicos.

Los dos últimos capítulos del Libro (XXX y XXXI), que llevan otro nombre, son los únicos sobre que puede dudarse; pues la inscripción del Cap. XXX dice: Verba Agur, filii Jakeh = *Palabras de Agur, hijo de Jaké* (hebr.) y las palabras del cap. XXXI, 1 - 9 se atribuyen al rey Lamuel. Con todo algunos sostienen que también estos dos últimos capítulos son de Salomón, tomando como apelativos de Salomón estos nombres propios. San Jerónimo, en efecto, tradujo: Verba Agur, filii Jakeh por Verba Congregantis, filii Vomantis = *Palabras del que congrega, hijo del que rebosa; esto es, Palabras del que congrega*, de Salomón, que congrega y llama a los hombres para exhortarlos e instruirlos; *Hijo del que rebosa*, de David, que estando lleno del espíritu de Dios y de su sabiduría, echó fuera y derramó verdades y doctrina sólida, para provecho de los hombres. En cuanto a las palabras del Cap. XXXI, 1 - 9, no suscitan dificultades, pues el vocablo *Lamucl*, que se interpreta: *uno que es de Dios, o enseñado de Dios, o con él Dios*, se puede aplicar a Salomón.

No consta si se debe atribuir a Salomón el elogio de la mujer fuerte (XXXI, 10 - 31).

Se pueden señalar tres *colecciones* diversas de los Proverbios. La primera parte I, 1 - XXIV, 22, que constituye una obra completa y perfecta, se atribuye a Salomón como Autor y colector. La segunda colección de los Proverbios de Salomón, XXV, 1 - XXIX, 28, por la inscripción que lleva se atribuye a los siervos de Ezequías, rey de Judá. «Es verosímil, que estas sentencias se hallasen antes esparcidas en varios libros de Salomón, y que Ezequías las hizo recoger, y recopilar por algunos hombres sabios, que deputó para esto, como Isaías, Eliacim, u otro de su tiempo» (*Scío*). Se ignora quién, recogidos y agregados los dos últimos capítulos, haya terminado la obra; mas el Libro de los Proverbios recibió la forma que hoy tiene, a más tardar en tiempo de Esdras.

Algunos racionalistas niegan a Salomón los 9 primeros capítulos de los Proverbios. Esta introducción les parece muy extensa, exhortativa y severa respecto a la castidad, pareciendo más propia de un sacerdote profeta, que de Salomón.

Fútiles son estas razones. ¿Quién mejor que un Rey sapientísimo, como fué Salomón, podía dar esos consejos? Lo largo de la introducción no es motivo suficiente para que se niegue su genuinidad salomónica. De Wette



niega la autoridad de la colección hecha por los Siervos de Ezequías (cap. XXV - XXX), pues habiendo pasado 3 siglos entre Salomón y Ezequías se le atribuirían falsamente a Salomón muchos proverbios. Nada hay tan ilógico. Más fácil era para ellos conocer lo que era de Salomón a los tres siglos, que a nosotros conocer lo que no es de Salomón, a los 25 siglos. Insiste De Wette: Hay tanta diferencia entre esta colección y la precedente y se descubre en su autor tal conocimiento de la vida privada y campestre, que es imposible haya sido escrita por Salomón. Mas contestamos que esto desvirtúa el testimonio expreso del libro. Además, ¿quién negará que un hombre, como fué Salomón, siempre ocupado en resolver pleitos ajenos y que sacaba todas sus rentas de los campos, haya podido conocer la vida privada y campestre, y que pudiera sobre ella componer proverbios?

### 159. Texto; versiones: autoridad del Libro de los Proverbios.

Los Proverbios fueron escritos en verso en hebreo, y fueron traducidos en griego. Entre la versión griega y el texto hebreo hay notables diferencias <sup>1</sup>. La versión Vulgata de S. Jerónimo fué hecha según el texto hebreo. Contiene algunas adiciones de los Setenta (así X, 14; XII, 11, 13) y algunas adiciones que le son propias (p. e. XIV, 21; XVIII, 8).

La Sinagoga y la Iglesia siempre han reconocido la divina autoridad de este Libro. En el V Concilio ecuménico fué condenado Teodoro de Mopsuesta, que decía que el Libro de los Proverbios era obra de la sabiduría humana.

## 2. — El Libro del Eclesiastés.

### 160. Argumento del Libro del Eclesiastés.

El segundo libro de Salomón es el Eclesiastés. *Eclesiastés* es palabra griega que significa *Predicador* (en hebr. *Cohemoth*).

Es llamado así porque Salomón, como predicador de la Sabiduría, habla o se dirige a una asamblea o a todos los hombres para instruirlos. El argumento es la doctrina acerca del bien sumo que el hombre puede gozar *sobre esta tierra*.

### 161. División del Libro del Eclesiastés.

El Eclesiastés es un discurso, que no se atiene a todo el rigor y sucesión de ideas de una disertación, pero es imposible dejar de reconocer en él un orden y un plan definido.

<sup>1</sup> De la inspiración de las sentencias que la versión alejandrina agrega al texto hebreo, se ha de juzgar según las reglas de la sana crítica.

Se compone de un prólogo, cuatro partes o secciones y un epílogo.

El *prólogo* (I, 2 - 11) expone el objeto del Libro. Principia por una sentencia que lo resume por entero: *Vanitas vanitatum et omnia vanitas*. Esta sentencia se repite al principio del epílogo. Una sentencia termina también el prólogo: *Et cuncta quae fiunt, adducet Deus in iudicium* (I, 11).

La primera *sección* (I, 12 - 18): demuestra en qué consiste la vanidad de la vida, trazando el cuadro de la vanidad de la sabiduría humana (I, 12 - 18) y la de las alegrías, placeres y bienes terrenos (II, 1 - 11), aun al mismo tiempo que se procura gozar con moderación (II, 12 - 26).

La segunda *sección* (III - V) afirma que el hombre no es árbitro de su suerte, sino que todo él está en manos de Dios bajo la dependencia de la divina Providencia. Todas las cosas pasan con el tiempo y así debemos arrojarnos en los brazos de esta Providencia. Habla de la opresión de los inocentes: de la envidia, la avaricia e inconstancia de los afectos humanos. Aconseja temer a Dios, cumplir los votos hechos a él, y preferir la medianía a la avaricia y a las riquezas.

La tercera *sección* (VI - VIII, 15) demuestra que la felicidad no está en la posesión de las riquezas ni en la reputación. La sabiduría práctica consiste en tomar las cosas como Dios las envía; en ser paciente, en no dejarse llevar de recriminaciones, en obedecer a los superiores.

La cuarta *sección* (VIII, 16 - XII, 7) da el resumen de las averiguaciones y experiencias de las tres secciones precedentes y la conclusión final. Es imposible que la sabiduría humana profundice los designios de Dios (VIII, 16 - 17). Tanto los buenos como los malos están sometidos a la Providencia, cuya voluntad es inescrutable (IX, 1 - 2); han de morir y ser olvidados (IX, 3 - 6); debemos, pues, gozar de la vida en espera de la muerte (IX, 7 - 10); los efectos no corresponden siempre a los esfuerzos del habilidoso y sabio (IX, 11 - 12); la sabiduría, aunque ventajosa en la mayor parte de los casos, es a menudo objeto de menosprecio para los necios (IX, 13 - X - 3). Debemos ser pacientes y obedecer a los que gobiernan, aun cuando sean injustos, porque la resistencia no servirá más que para acrecentar nuestros males (X, 4 - 11). La prudencia en las cosas de la vida, es mejor que la necedad (X, 12 - 20). Debemos ser caritativos, hagan lo que quieran los ingratos, porque aquellos a quienes hacemos el bien pueden después estarnos reconocidos (XI, 1 - 2). Debemos siempre trabajar, porque ignoramos cuáles de nuestros esfuerzos serán coronados con feliz éxito, endulzándonos así la vida (XI, 3 - 8). Con todo, como nada de todo esto puede satisfacer por completo al alma, el Eclesiastés saca por conclusión que el pensamiento del juicio final debe ser la norma de nuestra vida (XI, 9 - 10), y que debemos vivir desde la juventud a la vejez en el temor de Dios, del juicio final, en el que todo se pondrá de manifiesto (XII, 1 - 7).

El epílogo (XII, 8 - 14) contiene la solución del problema anunciado en el prólogo. Todos los esfuerzos del hombre para obtener la felicidad completa sobre la tierra, son vanos (XII, 8): la experiencia de Salomón, el más sabio de los hombres, que gozó de todo, es la mejor prueba (XII, 9 - 10). Los Libros sagrados que nos enseñan la verdadera sabiduría, conducen a la verdadera felicidad (XII, 11 - 12): nos enseñan que hay un juez justo, que en el gran día del juicio recompensará a cada uno según sus obras. La regla de la vida es, pues, el temerle y guardar sus mandamientos, esto es, practicar fielmente la religión (XII, 13 - 14). — Salomón siempre tiene presente a Dios y le nombra 37 veces en 12 capítulos. El deber del hombre es el *time Deum*

(V, 6; XII, 13); de donde depende su felicidad (VIII, 12) y su suerte definitiva (VII, 18) [*Vulg.* - 19]; XI, 9; XII, 14). Tal es el pensamiento dominante del Eclesiastés y la explicación del Libro.

## 162. Dificultades del Libro del Eclesiastés.

La doctrina del Eclesiastés no sólo es irreprochable, sino que es divina. Sin embargo por más que sea clara la conclusión del Eclesiastés, y por consiguiente la significación de todo el Libro, la crítica filosófica racionalista ha acusado al autor del Eclesiastés de muchos errores. De fatalismo, de materialismo epicúreo, y sobre todo de escepticismo pesimista. Mas todas estas acusaciones se fundan en la mala inteligencia de algunos pasajes. A la verdad, no puede ser fatalista quien admite un Dios que galardona la virtud y castiga el crimen (II, 26); ni será materialista o epicúreo quien enseña que después de la muerte el espíritu vuelve a Dios (XII, 7), en cuyo tribunal será juzgado (XI, 9) y que si aconseja el gozar de la vida, no tanto recomienda el goce, aun honesto y moderado, cuanto lo prefiere a la avaricia y a otros excesos irracionales, etc.

Muy bien dice el Ilmo. Scío: «Es necesario advertir aquí, que hay en todo este Libro muchos lugares oscuros, y muchas sentencias, que a primera vista parecen repugnantes entre sí. En lo cual se ha de ir con el mayor tiento y cuidado; porque Salomón proponiendo varias opiniones acerca de los fines de los buenos y de los malos, habla en boca de los que sentían de diverso modo; y aunque a veces al parecer se conforma con sus sentimientos, es para refutarlos inmediatamente, y para concluir, que solamente en Dios se puede y debe buscar la verdadera felicidad, y no en las criaturas, por cuanto éstas son vanas y llenas de inconstancia. Por lo cual si aun en vista de esto preguntares a Salomón: ¿Qué cosa es buena, esto es, la menos mala, en esta miseria en que vivimos? Te responderá, que el deleite, que Dios concedió a los hombres como un condimento de la vida. Y si al oír esta respuesta le replicas: ¿Luego lícito nos será entregarnos a las delicias de ella? No hay la menor duda, te dirá, si quieres gozar de bienes frívolos y percederos: mas mira bien, que por seguir éstos, no pierdas los eternos y verdaderos. Pues aunque parece que en esta vida van cambiadas todas las cosas; debes tener entendido, que el bien sólido ha de ser por último la porción que quepa a los justos; y el mal la de los impíos y pecadores. Por lo cual si ves que esto no sucede el tiempo presente, has de confesar que hay otro, en que infaliblemente se ha de verificar. Si no esperas este tiempo, que ha de venir y durar eternamente, puedes enhorabuena entregarte mientras vives al deleite. Bebe, come, triunfa y vive como se te ocurra, puesto que dices que con la muerte todo se acaba: pero si aspiras como es justo a una eterna felicidad, debes portarte de manera, que puedas llegar a conseguirla. Teme pues a Dios, que es el que ha de dar a cada uno conforme a sus obras» (*Adv. sobre el Eclesiastés*).

## 163. Origen del Libro del Eclesiastés.

Los testimonios históricos de la antigüedad judaica y cristiana reconocen unánimemente a Salomón como autor del Eclesiastés: afirmación plenamente conforme con la índole del Libro. Es superfluo detenernos a refutar la opinión falta de sólido fundamento de aquellos que lo atribuyen a Ezequías, a Zorobabel, o a otros escritores; pues para refutarlos a todos, basta su solo título, que dice:

*Palabras del Eclesiastés, hijo de David, rey de Jerusalén*, las cuales a ningún otro se pueden aplicar sino a Salomón.

Acerca del tiempo en que Salomón escribió este libro, muchos dicen, que fué después de su terrible caída, y que este escrito es como un público testimonio de su verdadero arrepentimiento y conversión. Este fué el común sentir de los Hebreos, y aprobó su opinión San Jerónimo. La siguen casi todos los Padres Griegos y Latinos, y la persuade mucho más el mismo contexto del Libro (Cf. Scio, *ibid.*).

La principal y casi única razón en que se apoyan casi todos los racionalistas desde Grocio para rechazar la genuinidad salomónica del Eclesiastés es de orden filológico. La lengua del Eclesiastés, dicen, tan recargada de aramaismos, tan parecida a la del tiempo de Esdras, no puede ser sino de un escritor posterior al destierro babilónico. Pero esta razón dista mucho de contrapesar la autoridad del testimonio histórico. El carácter popular a la vez y filológico del Eclesiastés explica muchas de estas particularidades lingüísticas, que se ha dado en llamar aramaismos. Tampoco hay que olvidar el trato frecuente de Salomón con los arameos y otros extranjeros. Sobre todo es muy precario este argumento filológico, tratándose de una literatura tan escasa como la hebrea, que apenas puede ofrecer punto seguro de comparación, especialmente en la hipótesis racionalista, que apenas admite libro anterior al destierro.

#### 164. Divinidad del Libro del Eclesiastés.

La canonicidad, y consiguientemente la inspiración del Eclesiastés, están fuera de duda.

Las negaciones aisladas de la escuela heterodoxa Shammai entre los Judíos y de Teodoro de Mopsuesta entre los cristianos, sólo sirvieron para poner de manifiesto y confirmar la tradición constante de la Sinagoga y de la Iglesia sobre el origen divino del Eclesiastés. La Sinagoga, los Padres de la Iglesia y los Concilios, siempre han contado el Eclesiastés entre los Libros Protocanónicos.

### 3. — El Cantar de los Cantares.

#### 165. Unidad y argumento del Cantar de los Cantares.

El título Cantar de los Cantares (hebr. *Schir hash Schirim*, en latín *Canticum canticorum*, forma de superlativo que vale tanto como *Cántico por excelencia*), indica que en este Libro se contiene un solo poema: esto mismo se desprende de la índole toda del Libro.

Antes de determinar el argumento del Libro, se debe decir una palabra sobre su interpretación.

Es común sentencia de casi todos los doctos y Santos, fundada sobre la índole del mismo Libro, que el Cantar de Cantares es poema meramente alegórico y que carece de todo sentido propio e histórico, como carecen de este sentido las fábulas y parábolas, las que se deben y pueden exponer sólo en sentido metafórico.

Los intérpretes del Cantar de Cantares se dividen en tres escuelas: literal, mística y alegórica.

Escuela literal es la que entien de el Cántico en sentido *exclusivamente literal*. La opinión de esa escuela es falsa y fué condenada por el Segundo Concilio general de Constantinopla.

La escuela mística o típica admite en el Cantar de los C. el sentido literal, pero no de una manera exclusiva: la unión de Salomón con la hija del Rey de Egipto, que allí se celebra, no es más que el tipo de otra unión, la de Jesucristo con su Iglesia, y con sus fieles en espiritual desposorio. Aunque esta escuela no es condenada, con todo no es la verdadera.

La escuela alegórica es la que ha sido siempre más admitida por la Iglesia. No ve en el C. de los C. más que una especie de parábola como la del festín nupcial (S. Matth. XXII, 2-14), la de las Vírgenes prudentes y necias (Ibid. XXXV, 1-13), la del Sembrador (Ib. XIII, 3-13), etc., que no expresan hechos reales, sino que encierran una verdad moral bajo el velo de la alegoría. El matrimonio de Salomón con la Sulamitis es una mera figura, una alegoría que no debe entenderse en sentido propio, sino en sentido figurado. Esta explicación ha prevailecido siempre, no sólo entre los cristianos, sino que también entre los mismos Judíos.

No dan, sin embargo, todos los partidarios de la escuela alegórica la misma significación a la obra del hijo de David. La paráfrasis caldea ve en ella un resumen de la historia del pueblo hebreo, desde el Exodo hasta la venida del Mesías. En general los comentadores judíos la consideran como una exposición simbólica de la alianza de Dios con su pueblo; los intérpretes cristianos, como una figura de la mística unión de Nuestro Señor Jesucristo con su Iglesia.

Con los SS. Padres, pues, y casi todos los intérpretes católicos se ha de admitir que el *argumento del Cantar de los Cantares*, es la mística unión de Jesucristo con la Iglesia. No obsta, sin embargo, que se pueda decir, que en sentido literal (pero metafórico o figurado) Salomón haya cantado la unión y el mutuo amor de Dios y del pueblo escogido, de manera que la unión con que Jehová se unió con el pueblo de Israel, sea como una sombra y el tipo de aquella otra más perfecta y estrecha unión con que Cristo se desposó con su Iglesia.

Nada más común en la Biblia que las imágenes del esposo y de la esposa, empleadas para dar a conocer, bajo una forma expresiva, la unión del alma con Dios, del pueblo escogido con su Maestro y su Rey (Cf. Jer. II, 2; Ezech. XVI, 3 sqq.). Los escritores del N. T. usan el mismo lenguaje: en la Epístola a los Efesios (V, 31) la Iglesia es representada como la esposa de Jesucristo: el Apocalipsis (XIX, 7) nos habla de las nupcias espirituales del Cordero, etc. (Cf. Matth. XXII, 2; XXV, 1).

En modo secundario se puede entender de la unión del Señor con cualquier alma santa y en modo particularísimo con su Beatísima y Purísima Madre. Téngase presente que en la explicación alegórica del C. de los C.

no se han de tomar todas y cada una de las palabras del esposo y de la esposa como dichas directa e inmediatamente por Cristo, la Iglesia y la B. Virgen María; ni todas absolutamente las imágenes y semejanzas se han de tomar y aplicar con rigor. Ni se han de ver misterios en cada palabra y frase, pues esto sería cosa inútil, antes bien peligrosa.

### 166. Motivos de la interpretación alegórica.

1º La inserción de este Libro en el canon de las Escrituras. No sería explicable la admisión del Cantar de los C. en el canon Hebreo, si la Sinagoga no hubiera visto en él desde su origen, bajo el velo del amor conyugal, la alianza espiritual del alma con Dios. También los más antiguos Comentaristas judíos le han dado esta significación. La Iglesia católica, heredera de las sanas tradiciones de la Sinagoga, ha interpretado siempre en sentido alegórico este Libro.

2. Si el argumento del Cantar de los C. fuera simplemente un amor material, no habría motivo para llamarlo *Cantar de los Cantares*, o *Cantar excelentísimo*.

3. La incongruencia e imposibilidad de toda interpretación literal. Varios detalles no se pueden aplicar a la esposa de Salomón (I, 6; V, 7; VII, 1). El esposo es representado como un pastor, título que conviene perfectamente a Nuestro Señor (S. Juan, X, 11, 14), pero que no se puede aplicar en sentido literal a Salomón; la esposa como una pastora, cualidad que no se aviene con la hija de un rey, etc.

### 167. División del Cantar de los Cantares.

El Libro consta de ocho capítulos que suman 116 versículos. En atención al contenido se han hecho divisiones según los días de la semana, según los cantos y según las escenas; pero todas tienen algo de artificial. Sto. Tomás lo divide en tres partes, pues ve tratarse de la unión de Jesucristo con la Iglesia que empieza (I, 1 - III, 6), que adelanta (III, 7 - VI, 9) y que llega a su perfección (VI, 10 - VIII, 14) <sup>1</sup>.

### 168. Origen y autoridad del Cantar de los Cantares.

El título hebreo de este Libro lo atribuye a Salomón; y la tradición cierta de la Sinagoga y de la Iglesia lo han considerado siempre como obra del hijo de David.

Algunos críticos modernos pretenden que es de fecha más reciente; y hay quien no lo hace remontar más allá de la época de Esdras y Nehemías. Se apoyan en los aramáismos o expresiones caldeas que se encuentran en el original. Estas razones carecen de fundamento. Los más peritos en el

<sup>1</sup> El Cantar de Cantares se puede dividir en seis cantos o partes, que parecen bastante completas por lo que toca al fondo y a la forma: Primer canto, I, 1-II, 7; Segundo canto, II, 8-III, 5; Tercer canto, III, 6-V, 1; Cuarto canto, V, 2-VI, 8; Quinto canto, VI, 9-VIII, 4; y Sexto canto, VIII, 5-14.

idioma hebreo, lo colocan en la edad de oro de la literatura hebrea, y en cuanto a las pocas palabras extranjeras que se encuentran en él, las atribuyen o a los gustos exóticos de Salomón, o a los ligeros cambios introducidos después de la Cautividad por los copistas. El mismo De Wette se ve obligado a confesar que «toda la serie de imágenes, y alusiones y la frescura del estilo denotan el siglo de Salomón».

La *divina inspiración* del Cantar de los Cantares está puesta fuera de toda duda por la tradición de la Sinagoga y de la Iglesia.

Teodoreto escribe: «Los Santos Padres contaron en el número de las Sagradas Escrituras el Cantar de Cantares; más aún, muchos de los antiguos lo ilustraron con sus comentarios e interpretaciones, etc. Todos... dijeron que este libro era *espiritual* (*pneumático*, esto es, debía ser explicado alegóricamente)».

## CAPITULO V

### De los Libros pseudosalomónicos

#### 1. — Del Libro de la Sabiduría.

##### 169. Argumento del Libro de la Sabiduría.

La Sabiduría y el Eclesiástico aquí llámanse *Libros Pseudosalomónicos*, porque los Padres y los antiguos intérpretes no raras veces los contaron entre los libros de Salomón, aunque supiesen que no habían sido escritos por él.

El *Libro de la Sabiduría* indica con su título el *argumento*, pues todo el Libro trata del origen de la verdadera sabiduría, de sus efectos y de sus premios.

En las Biblias griegas lleva el título de *Sabiduría de Salomón*. En la Versión Siríaca es llamado *Libro de la grande Sabiduría de Salomón, hijo de David*.

La Sabiduría de que se habla aquí es, ya la Sabiduría increada, ya la creada; y por la increada se significa a veces el atributo esencial de Dios, a veces la persona divina o el Verbo eterno de Dios. La Sabiduría creada es ya especulativa, ya práctica. La especulativa, por la que escudriñamos las cosas divinas y las humanas; la práctica, por la que somos movidos al ejercicio de todas las virtudes.

##### 170. División y fin del Libro de la Sabiduría.

Según la forma externa del Libro, se pueden distinguir en él dos partes. En la primera habla el autor mismo (I, 1 -VI, 23); en la segunda el autor hace hablar a Salomón (VI, 24 -XIX, 20).

EN LA PRIMERA PARTE (I, 1-VI, 23) el autor exhorta a los príncipes seguir la justicia (es decir, la sabiduría práctica).

1. Ante todo describe la disposición del alma que es necesaria para recibirla (I, 2-II, 25). — Debe uno alejar de sí los pensamientos perversos, las malas conversaciones y obras (I, 2-16); porque los impíos que negando la inmortalidad se entregan a los vicios y oprimen al justo, gravemente yerran (II, 1-25).

2. Comparada la suerte de los impíos con la de los justos, recomienda la sabiduría (III, 1-V, 24).

Los justos, aun vejados por los malvados, son felices; y los malvados infelices (III, 1-19). Es feliz la muerte de los justos, aunque sea prematura; mas siempre infeliz será la muerte de los pecadores (IV, 1-20). La suerte de los justos, después de su muerte será gloriosa; mas la de los impíos, será funesta (V, 1-24).

3. Y como todas estas cosas atañen principalmente a los príncipes, éstos ante todo invita a seguir la sabiduría (VI, 1-23).

EN LA SEGUNDA PARTE (VI, 24-XIX, 20) Salomón (que es introducido por hablar), celebra las alabanzas de la Sabiduría.

1. Salomón enseña cómo alcanzó la sabiduría (VI, 24-IX, 19). — Propone el tema de esta parte (VI, 24-27), manifiesta en general que la alcanzó con los ruegos (VII, 1-14).

Después, descritos sus atributos y frutos (VII, 15-VIII, 1), explica con más exactitud cómo fué movido a pedirla a Dios (VIII, 2-21), y repite la oración con que la alcanzó (IX, 1-19).

2. Con la historia prueba la utilidad de la Sabiduría (X, 1 - XIX, 20). La sabiduría llevó a un feliz término los Patriarcas (X, 1 - 14) y ayuda a los justos, lo cual consta ya de la liberación de los Israelitas de Egipto, y de los milagros obrados en favor de ellos en el desierto (X, 15 - XI, 4), ya de las penas de los Egipcios (XI, 5 - XII, 2) y de los ídólatras Cananeos (XII, 3 - 27).

3. Trata del origen, naturaleza, necesidad y castigos de la idolatría, que es muy enemiga de la sabiduría. Empezando su discurso de la necesidad del culto de los elementos y de los astros (XIII, 1 - 9), primeramente reprocha aquellos que no tienen vergüenza de adorar las obras de sus manos (XIII, 10 - XIV, 11); después explicado el origen del culto de las imágenes de los hombres, y enumerados sus daños (XIV, 12 - XV, 6), escarnece la locura y necesidad de los ídólatras (XV, 7 - 19).

4. Vuelto a su tema, hace ver cuáles son los frutos de la sabiduría y de la necesidad, y esto lo hace estableciendo una prolija comparación entre la suerte de los Israelitas y la suerte bien diferente de los Egipcios (XV, 1 - XIX, 20).

Aunque el autor hable muchas veces a los reyes y príncipes, con todo destinó su libro a todos sus correligionarios, para exhortarlos a todos a seguir la sabiduría y para apartarlos del peligro de la apostasía e idolatría. Mas como los Judíos no tenían reyes, ni príncipes, ni jueces cuando fué escrito este Libro, esos títulos se han de tomar o en sentido lato de todos los que ejercían alguna autoridad sobre las familias sujetas, etc., o se ha de decir que el autor usó tales nombres como un adorno del discurso.

## 171. Unidad, integridad y origen del Libro de la Sabiduría

Con toda razón se puede afirmar la *unidad* de este Libro, ya por el enlace de sus diversas partes que forman un todo bien ordenado, ya por el lenguaje, estilo y expresiones peculiares que se notan en



toda la Obra; y por último no hay ninguna diferencia de estilo en sus partes.

Los que atacan su *integridad*, dicen que tanto el principio como el fin, están incompletos y que se observan con poco trabajo algunas partes interpoladas. Pero las pruebas que presentan de esto, son tan débiles como arbitrarias.

La ausencia del título con el nombre del autor, no prueba que le falte el principio: otros Libros hay de la Biblia que no lo tienen y no por eso dejan de ser íntegros. Igualmente no puede afirmarse que falte el final, porque el autor ha completado su pensamiento de exponer la conducta providencial de la sabiduría en la historia de Israel, y una mayor extensión sería inútil.

En cuanto a las interpolaciones que algunos pretenden ver en II, 24; III, 13; IV, 1, 7; XIV, 7, contestamos que el hecho de que los cristianos admiten las doctrinas allí contenidas, no hace imposible que un escritor hebreo inspirado las pudiera enseñar. Que la envidia del diablo hizo entrar la muerte en el mundo, ya consta del Génesis III; la castidad, de la que próximamente tratan los c. III, 13 y IV, 1, debía ser guardada también por los Judíos; que el justo, aunque sea arrebatado por muerte prematura, encuentra el descanso (IV, 7) ciertamente no lo niegan los Judíos; y ¿por qué un Judío no pudo llamar bendita el arca, por medio de la cual el justo Dios salvó al piadoso Noé con toda su familia? (XIV, 7).

El Libro de la Sabiduría según el parecer de los críticos modernos, fué escrito en griego.

«El libro que se titula Sabiduría de Salomón, entre los Hebreos no se le encuentra en ninguna parte; antes bien, el estilo mismo tiene cierto perfume a elocuencia griega = Liber, qui Sapientia Salomonis inscribitur, apud Hebraeos nusquam est, quin et ipse stylus graecam eloquentiam redolet». Con estas palabras S. Jerónimo (*Prol. in. ll. Salom.*) insinúa dos argumentos en favor del origen griego de este Libro.

Pues si este Libro, según el sentir de pocos, hubiera sido escrito por Salomón en hebreo, no faltaría en el canon de los Judíos palestinos; más grave es el segundo argumento sacado de la lengua y del estilo de la Obra. Su autor hace frecuente uso de palabras compuestas y de adjetivos que son muy raros en los demás Judíos helenistas: se sirve de expresiones que no tienen correspondencia en hebreo: tiene algunas locuciones que hacen suponer el conocimiento de las doctrinas de los Griegos: todo esto demuestra que el texto griego es el texto original. Y como es obra de un israelita, se explica cómo se encuentran en él algunos hebraísmos.

La opinión más probable sostiene que el autor de la Sabiduría es un Judío alejandrino, que para escribirlo se sirvió de escritos de Salomón, hoy perdidos, y por esto pudo introducir a Salomón hablando.

Una vez fué opinión muy divulgada la que lo atribuía a Salomón, la siguen algunos modernos: alegan el antiguo título (*Sapientia Salomonis*): la autoridad de los Padres, que lo citan bajo el nombre de Salomón; la índole del libro en el que el autor indica ser él Salomón (VII, 1 sqq.: VIII, 14 sqq.; IX, 1 sqq.; etc.): el mismo argumento, que es tratado como en los otros libros de Salomón, etc.

Con todo, esa opinión tiene en contra dos sólidos argumentos: a) el primitivo texto en griego; y b) contiene, cosas e ideas que parecen de una época más reciente que la de Salomón.

Podemos con muchos antiguos y algunos modernos seguir una vía media entre los que lo atribuyen a Salomón y los que lo atribuyen a otros. Así conservaremos la fuerza de los argumentos de unos y otros y evitaremos los inconvenientes de todos. Se salva la autoridad del título, que indica el argumento, más que la forma del Libro (pues una cosa es decir *Sapientia Salomonis*, y otra decir *Canticum Salomonis*); se salva la autoridad de los Padres, que casi todos contando tres Libros de Salomón, citando este Libro bajo el nombre de Salomón insinúan que a Salomón son debidas solamente las ideas y sentencias de este escrito. Se salvan las razones sacadas de índole del Libro, en cuanto demuestran que el autor se sirvió de escritos salomónicos. Del uso de estos escritos, suficientemente se explican los hebreísmos y el paralelismo, y se alega motivo suficiente para explicar el porqué es introducido Salomón hablando y porqué los ejemplos históricos se sacan sólo de la historia antigua <sup>1</sup>. Finalmente los argumentos de la opinión contraria conservan su valor; pues el sabor y color griego del Libro, como las alusiones a cosas más recientes que Salomón, son debidas al autor Alejandro Judío.

### 172. Fecha del Libro de la Sabiduría.

Parece que fué escrito a fines del siglo tercero antes de Cristo cuando Tolomeo IV Filopator (222 - 205) perseguía a los Judíos egipcios y buscaba promover entre ellos la idolatría.

Entre los Tolomeos, dos principalmente fueron enemigos de los Judíos: Tolomeo IV Filopator (222-205) y su nieto Tolomeo VII Fiscón (170 ó 143 - 117); los más dicen que este Libro fué escrito durante el reinado del primero o del segundo de estos dos. Es más probable que fué escrito durante el reinado de Filopator, porque Fiscón aunque siguiera la crueldad del abuelo no le siguió en la superstición.

### 173. Autoridad divina del Libro de la Sabiduría.

Es contado entre los Libros deutero-canónicos del Antiguo Testamento.

Con todo es divino y canónico. Y aunque no sea citado expresamente en el Nuevo Testamento, sus palabras son alegadas por San Pablo varias veces <sup>2</sup>.

Los Santos Padres lo citan frecuentemente como Libro divino entre ellos S. Clemente Romano, S. Justino, Clemente Alejandrino, S. Cipriano, etc. S. Jerónimo en sus comentarios a Is., Os., Ezech.

<sup>1</sup> Dice San Agustín: «De Salomón tres libros, Los Proverbios, el Cantar de Cantares, y el Eclesiastés. Pues aquellos libros, de los cuales uno se titula Sabiduría y el otro Eclesiástico, se atribuyen a Salomón por cierta semejanza; porque constantísimamente se dice que los escribió Jesús Sirach» (*De Doctrin. Christ.* libr. 2, cap. VIII: *Libri Canonici*).

<sup>2</sup> Cf. *Sap.* XIII cum *Rom.* I, 17-31; *Sap.* VII, 26 cum *Hebr.* I, 5.

y en otros lugares a menudo cita el Libro de la Sabiduría como los otros Libros de la Escritura, y le atribuye la misma autoridad que a aquéllos. Aun más, *in Jerem.* llama *profeta* al autor de la Sabiduría: «*Alio Propheta loquente: Ceteri autem sunt, etc.* = Diciendo otro Profeta: *Las canas... son, etc.*» (Sab. IV, 8).

Con razón, pues, S. Agustín con varios Concilios recibió en el canon el Libro de la Sabiduría y contra los Pelagianos dijo: «No debió ser rechazada la sentencia del libro de la Sabiduría, que mereció ser leído desde la grada de los lectores en la Iglesia desde tan largos años, y con el respeto debido a la autoridad divina, ser oído por todos los cristianos, desde los obispos hasta la última clase de fieles laicos, de los penitentes y los catecúmenos... Los que deseen ser instruidos por las sentencias de los intérpretes (*de las Sagradas Escrituras*), deben preferir a todos los intérpretes el libro de la Sabiduría, donde está escrito: «*(El justo) fué arrebatado para que la malicia no alterase su modo de pensar*»: porque los más célebres intérpretes y más próximos a los tiempos apostólicos han puesto la autoridad de este libro muy por encima de la suya propia, y al citarlo en apoyo de lo que ellos decían, *siempre han creído citar un testimonio divino*»<sup>1</sup>.

### 174. Objeciones al Libro de la Sabiduría.

Este Libro, cuya divinidad ha sido reconocida por tantos Padres, fué acérrimamente impugnado: y se llegó a tal extremo de llamarlo una mezcla de errores platónicos, estoicos y alejandrinos, con doctrinas y fabulillas rabínicas. Esta grave acusación no tiene otro fundamento sino las erróneas y malévolas interpretaciones de algunos textos o pasajes de este Libro.

Responderemos a las más graves objeciones en pocas palabras.

a) Se dice que el libro de la Sabiduría niega la creación *ex nihilo* (= de la nada), porque establece con Platón la eternidad de la materia, de la cual Dios ha formado el mundo (XI, 18). R. En este lugar el autor trata de la segunda creación, esto es de la formación del mundo, pues en I, 4 dice claramente: *Creavit enim ut essent omnia* = Porque creó todas las cosas para que fuesen; luego creó también aquella *materia invis* = materia informe (XI, 18) de la cual formó el mundo. De consiguiente el autor con su expresión designa aquel estado de cosas que existió después del primer acto de la creación.

b) Se dice que con Platón ha enseñado claramente la preexistencia de las almas (VIII, 19-20) y la supuso tácitamente en VII, 1. R. Por lo que atañe al segundo texto, está tan lejos el que las palabras *Figuratus sum caro* = Fui figurado carne (VII, 1), favorezcan el platonismo, que los platónicos, que negaban la unión substancial del alma con el cuerpo, no habrían podido escribirlas.

El primer texto objetado, según los Scetenta es así: «*Puer autem eram ingeniosus, animamque sortitus sum bonam. Magis autem bonus existens, veni ad corpus incoquinatum* = Y era niño ingenioso, y tuve por suerte una buena alma. Y siendo así más bueno, vine a un cuerpo no contaminado».

De las explicaciones ortodoxas que de este pasaje han sido dadas, basta admitir la que parece más probable y esmerada: «*Corpus pulchrum et*

<sup>1</sup> *De Praedest. Sanct.* L. I, cap. XIV.

animam bonam sortitus sum; vel potius (*aquí el autor, a fin de que no se crea que esta unión de un cuerpo hermoso y de un alma buena la atribuya al acaso, con más exactitud expresa su pensamiento*) quia anima bona erat ideo etiam corpus, quod naturali illius bonitati convenit, cum ea coniunctum est = *Un cuerpo hermoso y un alma buena me cupo por suerte, o por mejor decir, porque el alma era buena, por eso también el cuerpo, que conviene a la natural bondad de aquélla, se ha unido a ella*. Esto significa, dice Jansenio de Gand (*en este lugar*), que la bondad del alma, que alcanzó por don de Dios, fué causa de limpieza del cuerpo, y no que la bondad del alma era preparada en proporción de las dotes o excelencias del cuerpo; y la bondad del alma ha precedido, y no seguido; ha precedido no por prioridad de tiempo, sino por prioridad de naturaleza. Luego el autor habla de la preestablecida armonía del cuerpo y del alma, y de ningún modo enseña la preexistencia platónica de las almas.

c) Se dice que con los Neoplatónicos enseña que el cuerpo material es causa del pecado (I, 4; VIII, 20; IX, 15). R. En el primer texto objetado «Quoniam in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis = *Por cuanto en el alma maligna no entrará la sabiduría, ni morará en cuerpo sometido a pecados*» (I, 4), el pecado es atribuido a una y otra parte (al alma y al cuerpo), porque también el cuerpo es contaminado por los pecados de la carne, y estos pecados impiden muchísimo la investigación de la verdad. En cuanto al segundo pasaje: «Y siendo así más bueno, vine a un cuerpo no contaminado», decimos que la expresión «cuerpo no contaminado» no se podría ciertamente usar, si se afirma que en el cuerpo como parte de la materia, está la causa del pecado. Finalmente, las palabras «el cuerpo corruptible apesga al alma» (IX, 15), no se deben entender en otro sentido que las palabras semejantes de S. Pablo (Rom. VII, 8, 23; 2 Cor. V, 5, etc.).

d) Algunos críticos acusan al autor de la Sabiduría de emanantismo, porque en VII, 25 dice: «[La Sabiduría] es un vapor (grieg. *atmís*) de la virtud de Dios, y un efluvio (grieg. *apórroia*; Vulg. *emanatio* = emanación) de la claridad del omnipotente Dios (grieg. *de la omnipotente gloria*)». R. El autor no habla aquí de una criatura; habla de la Sabiduría increada, que no forma sino un sola cosa con el Creador; habla del Verbo, al cual S. Pablo (Hebr. I, 3) aplica expresamente la palabra de la Sabiduría (VII, 26) *apaúgasma*, resplandor.

e) Se dice que el autor absolutamente condena a los hijos de los adúlteros (III, 18). R. Todos los antiguos intérpretes ya habían visto que se condenaba sólo a aquellos que imitan los pecados de sus padres (cf. S. Greg. M. *Moral.* XV, 51). El autor ¿no enseña tal vez que Dios ama todas las cosas que son, y tal vez no se compadece de todas las cosas? (XI, 24 sq.).

f) Se objeta que el autor, a la manera de Evémero, deriva el origen del politeísmo del culto de los muertos (XIV, 15). R. Ya lo había objetado Calvino y lo mismo hacen los modernos adversarios, no viendo que allí no se habla del origen del politeísmo que ya se había explicado (XIII, 1 sqq.); ni se da una completa doctrina sobre el origen de los ídolos, sino que se le aclara con algunos ejemplos.

g) En la última parte histórica el autor narra no pocas cosas de las plagas de los Egipcios y de los milagros hechos en el desierto, que no se leen en el Exodo ni en los otros libros sagrados. R. No es necesario hacer el recuento de todas y cada una de estas cosas; basta advertir que Moisés no ha descrito por menudo, detallada y distintamente todo lo acontecido; numerosas cosas se han conservado por una tradición oral cierta (cf. Ps.

LXXVI, 17 sqq.; LXXVII, 104; 2 Tim. III, 8 etc.). Luego pudo muy bien nuestro autor sacar de esta tradición sus relatos. Además en todos aquellos relatos no se lee nada, que pugne con lo referido en otro lugar, con tal que todo se explique con la equidad que es debida.

## 174 (bis). Enseñanzas contenidas en el Libro de la Sabiduría.

Además de lo que nos enseña sobre la naturaleza de la Sabiduría increada, este libro expone con mucha claridad y precisión otras verdades importantes.

1. Nos dice que Dios no es el autor de la muerte, sino que él hizo al hombre inmortal a su imagen y se complació en la creación (Sap. I, 13-14; II, 23; XI, 25; cf. Rom. VIII, 20-21); la muerte entró en el mundo por la envidia del diablo (II, 24). Los Judíos creían ciertamente que la serpiente que sedujo a Eva era el demonio, pero esta verdad que encontramos en el Nuevo Testamento (Joan. VIII, 44; Apoc. XII, 9; XX, 2) es anunciada aquí por primera vez en términos igualmente explícitos.

2. La creencia en la otra vida y en el juicio final, se afirma tan clara como energicamente (Sap. I, 15-16; III, 1-8; VI, 19-21; VIII, 17; cf. III, 8 cum Matth. XIX, 28; 1 Cor. VI, 2; Apoc. II, 26; III, 21; XX, 4-6).

### 2. — El Eclesiástico

## 175. Argumento del Libro del Eclesiástico.

El *Eclesiástico*, que en las versiones griega y siríaca se titula *Sapientia Jesu filii Sirach* = Sabiduría de Jesús hijo de Sirach y por los Padres griegos y latinos alguna vez *Panáretos* (repertorio de todas las virtudes) *Jesu filii Sirach liber*, por su argumento es muy parecido al Libro de los Proverbios de Salomón. Su autor con los preceptos y ejemplos de virtud que propone, mueve al lector a seguir, o abrazar la sabiduría práctica, esto es, el ejercicio de todas las virtudes. Con sentencias y parábolas explica su doctrina de la misma manera que Salomón en los Proverbios.

El nombre latino *Eclesiástico* dado a este Libro, proviene del uso que de él se hacía en las iglesias, donde se leía públicamente para edificación de los fieles. Era uno de aquellos libros que por su doctrina fácil servían para la instrucción de los Catecúmenos y que se llamaban por esto *Eclesiásticos*. El título genuino (*Sapientia Jesu, filii Sirach*) indica el argumento del Libro.

## 176. División y fin del Eclesiástico.

Se puede dividir en cuatro partes: Exordio, 1ª Parte, 2ª Parte y Epílogo.

EXORDIO. (I, 1-40). *Exhorta a los lectores a seguir la sabiduría.*

Descrito el origen de la Sabiduría y enumerados algunos de sus frutos (I, 1-15), trata de la íntima unión entre la Sabiduría y el temor de Dios

(I. 16-34) y enseña a los lectores a anhelar estas dos cosas con sencillez de corazón (I, 35-40).

PRIMERA PARTE. *Contiene los preceptos de la sabiduría práctica; esto es el ejercicio de las varias virtudes.*

1. Da sus preceptos de manera que con nuevas exhortaciones para la sabiduría y largas meditaciones y súplicas, distingue como diez secciones las cuales a su vez tratan de las varias virtudes. III-IV, 11; — IV, 12-VI 18. — VI, 19-IX, 25. — X, 1-XIV, 21. — XIV, 22-XVI, 23. — XVI, 24-XIX 17. — XIX, 18-XXIII, 37. — XXIV, 21-XXXII, 17. — XXXII, 18-XXXVIII 24. — XXXIX, 1-XLII, 14.

2. A los preceptos, añade un himno con el cual celebra la divina sabiduría manifestada en la creación (XLII, 15-XLIII, 37), concluyéndolo con decir que es incapaz de celebrarla dignamente.

SEGUNDA PARTE. (XLIV, 1-L, 26). *Contiene el «himno de los Padres» (en honor de los Patriarcas y Santos del Antiguo Testamento).*

1. Permitida la alabanza en general de los Patriarcas y Sabios (XLIV 1-15).

2. Desde Enoch y Noé con orden cronológico hace el recuento de los más célebres Patriarcas, capitanes, reyes y profetas (XLIV, 16-XLIX, 15) que dice ser sin embargo sobrepajados por Enoch, José, Seth, Sem y Adán (XLIX, 16-19).

3. Añade las alabanzas de Simón, hijo de Onías, que parece tuvo el sumo sacerdocio en tiempo del autor (L, 1-23).

EPÍLOGO. (L, 24-LIV, 38). Consta de nuevas exhortaciones a abrazar la sabiduría.

El *fin* que tuvo el autor, lo indica en el Prólogo su nieto, haciéndonos saber que su abuelo había escrito estas cosas para ayudar a los otros amantes de la sabiduría, e indicarles el camino para ordenar su vida según los mandamientos de la Ley.

### 177. Origen del Libro del Eclesiástico.

Este Libro fué escrito en hebreo. Su autor fué Jesús, hijo de Sirach, Jerosolimitano. Esto nos consta de lo que dice el nieto del autor en el Prólogo, y el mismo autor al final del Libro (L, 29): *Doctrinam sapientiae et disciplinae scripsit in codice isto Jesus, filius Sirach, Jerosolymita = Documentos de sabiduría y moralidad escribió en este libro Jesús, hijo de Sirach, Jerosolimitano.*

El nieto del autor nos da en el Prólogo los detalles siguientes: «Mi abuelo Jesús, después de haberse aplicado con la mayor diligencia a la lección de la ley y de los profetas, y de los otros libros que nos entregaron de mano en mano nuestros padres: quiso él también escribir alguna cosa de las que pertenecen a la doctrina y a la sabiduría, etc.» Entre las varias opiniones sobre el tiempo en que vivió el autor, es más fundada la que sostiene que vivió en los principios del 2 siglo antes de la era cristiana, y de con-

siguiente el libro fué escrito en hebreo hacia el 190, y traducido en griego hacia el 130 antes de Jesucristo.

Del tiempo en que vivió el autor tenemos estos indicios en el mismo libro y en el Prólogo. *a)* El autor celebra como último varón ilustre al sumo sacerdote Simón, hijo de Onías (L, 1-21); y lo describe con tan vivos colores, que es común opinión de los intérpretes que el autor fué su contemporáneo. *b)* El nieto del autor dice que fué a Egipto (Vulg.) «in octavo et trigesimo anno temporibus Ptolomaei Evergetis regis = *el trigésimo y octavo año en los tiempos del rey Tolomeo Evergetes*»; luego desde el año que el libro fué compuesto por el abuelo, hasta el año que fué traducido por el nieto parece que transcurrieron sesenta años. *c)* Su súplica (XXXV, 22-XXXVI, 19) nos dice que los Judíos fueron atribulados con graves adversidades en tiempo del autor.

Con todo, estos indicios, en apariencia claros, no son explicados de la misma manera por todos: pues hubo dos Sumos Sacerdotes insignes a los cuales compete el nombre de *Simón hijo de Onías*; el primero por los años 310-291, el segundo por los años 219-199. También dos Tolomeos tuvieron el sobrenombre de Evergetes; el primero, Tolomeo III Evergetes I (247-222); el segundo Tolomeo VII Evergetes II, por los años de 170 ó 145-117.

Es más probable que se trate del segundo Simón y del segundo Evergetes, porque *a)* El primer Evergetes sólo reinó 25 años, y el traductor del Libro dice que fué a Egipto el año 38 de Evergetes. *b)* Eusebio y S. Jerónimo atestiguan que a *Simón hijo de Onías*, «durante cuyo gobierno Jesús hijo de Sirach escribió el libro que en griego se llama Panáretos», le sucedió en el pontificado otro Onías, en cuyo tiempo Antíoco (Epifanes) obligaba a los Judíos a inmolar a los dioses de los Gentiles. Los dos autores, pues, designan a Simón II, y esto con mucha razón, porque en tiempo de Simón I los Judíos no sufrieron persecución ni de los Tolomeos, a quienes estaban sujetos, ni de otros pueblos y reyes. Mas en Egipto Tolomeo IV Filopator (222-205) empezó a perseguir a los Judíos, e hizo irrupción en el sagrario del Templo de Jerusalén y habría ocasionado mayores males al pueblo, si con sus oraciones no hubiese Simón II alcanzado de Dios la liberación del pueblo (2 Mach. II; cf. Eccli. L. 4).

Otros autores nos dan los datos del Cuadro que sigue:

CUADRO 5.

| LAGIDAS   |                        |               | SUMOS SACERDOTES                             |
|-----------|------------------------|---------------|--|
| Tolomeo I | Soter                  | (323) 305-285 | Onías I .... 321-309<br>Simón I .... 309-383 |
| »         | II Filadelfo           | 285-246       | Onías II .... 249-216                        |
| »         | III Evergetes I        | 246-221       | Simón II .... 216-198                        |
| »         | IV Filopator           | 221-205       |  |
| »         | V Epifanes             | 205-181       |  |
| »         | VI Filometor           | 181-145       |  |
| »         | VII Evergetes II (170) | 145-116       |  |

### 178. Autoridad divina del Eclesiástico.

El Eclesiástico fué tenido por la antigua Sinagoga en el mismo grado de honor y autoridad que las otras Escrituras. Reconocido como divino por los Apóstoles y entregado a la Iglesia, desde los primeros tiempos de la fe siempre fué puesto entre las otras Escrituras canónicas.

Para demostrar la divina inspiración de este Libro, son de máxima autoridad los testimonios de los Apóstoles. En efecto, la mayor parte de la Epístola del Apóstol Santiago estriba en el Eclesiástico y de él sacó gran parte de las palabras y frases. Aun más, al menos una vez se citan sus palabras como autoridad (*Jac.* I, 19, cf. *Eccli.* V, 13). Aunque es menos usado en los otros Libros del N. T., con todo no faltan en ellos alusiones bastante claras (*Eccli.* II, 18 cf. *Joan.* XIV, 23; *Eccli.* XI, 10 cf. *1 Tim.* VI, 9; *Eccli.* XI, 18, 19, cf. *Luc.* XII, 19; *Eccli.* XV, 16 c. *Matth.* XIX, 17; *Eccli.* XXIX, 15 cf. *Luc.* XVI, 9, etc.

Los Apóstoles lo usaron como auxiliar de su catequesis, y los Padres desde el siglo segundo afirman explícitamente su origen divino. Con razón afirmó S. Agustín «Antiquitus maxime ab Ecclesia occidentalí Ecclesiasticum in auctoritatem esse receptum» (De Civ. XVII, 20).

### 179. Escolio.

En las ediciones griegas y latinas un Prólogo precede el Eclesiástico. En él el nieto del autor del Libro en cierta manera explica y excusa su atrevimiento de traducir del hebreo al griego esta Obra. Los más sostienen que este Prólogo no goza de autoridad canónica, porque los *intérpretes no hacen las Santas Escrituras, sino que solamente las interpretan.*

### 180. Texto y versiones del Eclesiástico.

Del Texto primitivo hebreo (que S. Jerónimo había visto y que más tarde se había perdido), felizmente han sido hallados numerosos fragmentos. Casi dos terceras partes distribuidas en cuatro manuscritos, han sido publicadas por Schechter y Taylor, etc.

De la versión griega hecha por el nieto del Autor, tenemos dos recensiones: la Romana y la Complutense, que difieren muchas veces entre sí. De la versión griega derivan las otras versiones; entre ellas ocupa el primer lugar la latina, que forma parte de la antigua Itálica, anterior como sabemos a S. Jerónimo. La antigua versión latina, sin haber pasado por la lima de este Santo, pasó a la Vulgata. Como esta versión se conservó más pura que la versión griega y siríaca, y los mismos Padres griegos y la versión siríaca, concuerdan más con ella que con la griega, en muchos lugares en que hay discrepancias entre



la versión griega y la latina, se da, con razón, la preferencia a la latina. El orden de materias del Eclesiástico en la Vulgata, no es completamente el mismo que en los Setenta <sup>1</sup> (Cf. c. XXX-XXXVI).

### 181. Excelencia y enseñanzas del Libro del Eclesiástico.

El libro del Eclesiástico ha sido siempre tenido como el más útil de los libros sapienciales y una de las partes de la Escritura Santa más dignas de ser leídas y meditadas. Cornelio Alapide dijo: «Todos los cristianos, ávidos de virtud y perfección, ávidamente consulten, lean y releen este libro».

El Eclesiástico es igualmente notable por su lado dogmático, especialmente en su primera parte, que contiene cosas muy excelentes sobre Dios, sus atributos y sus obras exteriores; sobre el hombre, su estado primitivo, su caída y las consecuencias del pecado original; sobre el premio o el castigo de las buenas o malas obras después de la muerte, sobre las esperanzas mesiánicas, etc.

## CAPITULO VI

### De los Libros Proféticos en general

#### 182. Nombres y oficio de los Profetas.

*Profeta*, si se considera la palabra etimológicamente, es el que *hablando en lugar de otro*, es su intérprete. Esto mismo significa la palabra hebrea *nâbhî* = *profeta*. Con ese nombre se designan los hombres iluminados por Dios para hablar al pueblo, y cuyo carácter propio es ser boca de Dios: «*Êa loquuntur prophetae Dei, quae audiunt ab eo, nihilque est propheta Dei nisi enuntiator verborum Dei hominibus, qui Deum aut non possunt aut non merentur audire*» (*San August. Quaest. 17 in Exod.*) <sup>2</sup>.

Profeta es el legado de Dios ante los hombres. Los profetas eran, pues, varones llamados por Dios y enviados por El para transmitir al pueblo las revelaciones divinas.

*Nombres.* El profeta es designado en la Escritura con diversos nombres. Llamábasele de ordinario *nâbi*, inspirado. También se le llamaba *roeh* (*a Reg. IX, 9*), o *kozeh* (*2 Reg. XXIV, 11; 1 Paral. XXIX, 29*), que significa *vidente*; porque el profeta ve lo que Dios le muestra en visión, y de ahí que

<sup>1</sup> Los cap. XXX, 27 - XXXIII, 15 y XXXIII, 16 - XXXVI, 13 de la Vulgata están invertidos en los Setenta. La numeración de los versículos frecuentemente no concuerda.

<sup>2</sup> «Los profetas de Dios hablan lo que oyen de El, y el profeta de Dios no es otra cosa sino el enunciator de las palabras de Dios a los hombres, que no pueden o no merecen oír a Dios».

las profecías se llaman también *visiones* (Is. I, 1). Llámase también el profeta *somer* (Is. XXI, 11), custodio, centinela; o más bien *tsofe* (Ez. III, 17; Is. LII, 8) atalaya, vigía, porque era como el guardián y centinela de Israel, que desde su atalaya observaba los sucesos prósperos o adversos que habían de sobrevenir a Israel. Es también llamado *rohc*, pastor (Jer. XVII, 16), por el cuidado que tiene del pueblo; *varón de Dios* (4 Reg. IV, 25; V, 8, etc.) por su trato y comunicación con Dios; *siervo del Señor* (Is. XX, 3), *ángel del Señor* (Agg. I, 13).

*Concepto de profeta.* Comúnmente suele entenderse por profeta el que prevé y predice las cosas futuras. Con todo, según la Sagrada Escritura, profeta no es precisamente el que predice lo futuro, sino el que habla por Dios o en lugar de Dios y como intérprete de Dios. Esta significación se deduce del mismo texto sagrado (*Exod.* VII, 1-2): «He aquí que te he puesto por Dios de Faraón; y Aarón, tu hermano, será tu profeta. Tú dirás (*a Aarón*) lo que yo te mando; y Aarón, tu hermano, hablará a Faraón, que deje salir de su tierra a los hijos de Israel»; y (*Exod.*, IV, 15): «Tú hablarás a él (*a Aarón*) y le pondrás las palabras en boca; y yo seré en tu boca, y en la suya, sugiriéndoos lo que habéis de hacer. El hablará por ti al pueblo, y será tu boca; y tú serás para él como Dios». El profeta, pues, es como la boca de Dios, el intérprete o legado de Dios, el cual pone sus palabras en su boca, como dijo el Señor a Jeremías: «He aquí que he puesto mis palabras en tu boca» (*Jer.* 1, 9).

*Oficio de profeta.* Se limitaría demasiado el oficio de los profetas si se dijera que sólo habían sido anunciadores de lo futuro; porque ellos fueron establecidos por Dios como *supremos y auténticos maestros de los hijos de Israel, a fin de que conservaran, explicaran y cultivaran la antigua alianza dada por medio de Moisés, y prepararan la nueva que Jesucristo habría traído a los hombres.*

Algunos, apoyándose sobre las palabras de S. Pablo: «El que profetiza habla a los hombres para edificación, y exhortación, y consolación» (1 Cor. XIV, 3), reconocen en los profetas un triple oficio. En efecto: 1º, hablan para *edificación*, cuando como teólogos instruídos por Dios enseñan al pueblo las vías de la virtud y la salud; 2º, hablan por *exhortación*, cuando ablandan los corazones duros de los hombres con encendidos y eficaces sermones; y 3º, hablan para *consolación*, cuando vaticinan y predicen las cosas futuras a los gentiles, a los Judíos, y principalmente a la Iglesia y a los Cristianos. Todos estos oficios se abarcan, diciendo que los profetas han formado o constituido el supremo y auténtico magisterio del pueblo de Israel.

Absolutamente todos estaban sujetos a la autoridad de los profetas; y a ellos era confiado el cuidado de toda la casa de Israel, como de cada uno de sus miembros (*Ezech.* III, 17 sqq.; cf. XXXIII, 1 sqq.). Por esto con la misma libertad con que enseñaban y corregían al pueblo, reprochaban los vicios de los magnates, de los sacerdotes y reyes, y a todos dirigían por el camino de la salud. Por el magisterio de los profetas era gobernada la vida privada, pública y religiosa de los hijos de Israel; y a los profetas, como eran iluminados por Dios se acudía en demanda de consejo en las cosas cotidianas y aun de escasa importancia, como lo atestigua S. Jerónimo (*In Ezech.* XX, 1).

Dios para la *vida privada* enviaba los hijos de Israel a sus profetas para apartarlos de consultar a los adivinos paganos. Los libros santos narran muchas e importantes cosas sobre la autoridad de los profetas en las *cosas públicas*. Pues era oficio de los profetas invigilar para que los reyes gobernaran según los preceptos del Señor; por esto desde Saúl hasta Sedecías no se encuentra un solo rey de Judá, al cual los profetas no hayan recordado la Ley divina como suprema norma. Aun más, el oficio de los profetas se extendía también

a las gentes extranjeras, ya para tutelar eficazmente el reino fundado por Dios, ya para enseñar a los Israelitas que el Señor, aunque hubiese elegido a los hijos de Israel como en herencia propia, era, sin embargo, Rey y Señor de todos los pueblos, y que también para ellos había destinado la salud mesiánica. Mas en todas estas cosas los profetas no tenían otro fin, sino conservar al pueblo en la alianza establecida con Dios y prepararlo a entrar en la nueva alianza; luego fué cuidado principal de los profetas gobernar y promover la vida *religiosa* del mismo pueblo. Continua fué su lucha contra la idolatría; frecuentísimas sus exhortaciones para que se diera a Dios el culto legítimo, y no menos frecuentes sus avisos y advertencias de que las obras exteriores de la Ley no valían nada, si antes, lavados y limpiados los hijos de Israel de sus iniquidades, no cesaran de obrar perversamente y aprendieran a obrar bien. Y es cosa de mucha importancia, que hayan aumentado el depósito de la fe con nuevas revelaciones, y especialmente que con la manifestación de los misterios del futuro Mesías y del reino mesiánico hayan consolado a los piadosos Israelitas, atemorizado a los impíos y preparado a todos para la nueva economía de la salud.

Este oficio o cargo de los profetas se ha de llamar *extraordinario*, si se considera el modo con que era conferido o ejercitado; y *ordinario*, en cuanto era concedido por Dios durante un tiempo cierto y definido, como continuo y supremo magisterio para el pueblo de Israel.

En efecto, era conferido inmediatamente por Dios, el cual a los que había elegido con sobrenatural vocación, los constituía intérpretes suyos (Cf. 1 *Reg.* II, 1 sqq.; *Is.* VI, 1 sqq.; *Jerem.* I, 4 sqq., etc.). El cargo de profeta no estaba vinculado a determinada tribu o familia (como el sacerdocio y el poder real), ni a determinada clase de hombres; los hombres y las mujeres de todas las tribus, los jóvenes y los ancianos, eran capaces de aquella vocación divina. Para el cargo o ministerio profético no se requería preparación alguna, aunque preferentemente eran llamados para ese cargo los que descollaban por su piedad. También extraordinario fué el ejercicio del cargo de profeta, porque dependía inmediatamente de Dios, como la vocación al mismo cargo. Porque «la luz profética, dice Sto. Tomás (Sum. 2-2 q. 171 a. 2.), no está en el entendimiento del profeta al modo de una forma permanente... sino a modo de cierta pasión o impresión transeúnte». Por esto también con sus oraciones los profetas piden las divinas respuestas (1 *Reg.* VIII, 6; *Jerem.* XXXII, 16; XXXIII, 2 sq. XLII, 4 sq.) y pueden errar, si contestan antes de preguntar a Dios (2 *Reg.* VII, 2, 3).

Una continua y no interrumpida sucesión de profetas nos demuestra que el oficio de profetas fué ordinario, si se considera en sí como supremo magisterio para el pueblo. Los Libros históricos, en efecto, nos enseñan que desde Samuel hasta Malaquías, esto es por 700 años cerca, nunca faltaron profetas; y Jeremías y Amós claramente nos dicen que ya desde la edad de Moisés continuamente y sin interrupción Dios enseñó y amonestó a su pueblo por medio de los profetas (*Jer.* VII, 25; *Am.* II, 11). Este oficio o cargo de profeta ordinario y constante fué instituido por Dios y promulgado por medio de Moisés. Esa promulgación la leemos descrita en el *Deuteronomio* (XXVIII, 9-22) y se nos enseña que ya en la primera legislación sináitica (*Exod.* XX, 18 sqq.; *Deut.* V) aquel oficio como ordinario había sido prometido por Dios.

### 183. Número y distinción de los Profetas.

Pocos son los Profetas cuyo nombre nos consignaron las Sagradas Escrituras; mucho mayor es el número de aquellos cuyo nombre ignoramos.

Hubo dos clases de Profetas. Aunque todos ellos hayan desempeñado el mismo oficio y hayan sido intérpretes de la voluntad divina, elegidos y mandados directamente por Dios mismo, con todo se nota alguna diferencia en el ejercicio de su misión. Muchos, en efecto, principalmente los más antiguos, que vivieron hasta casi el tiempo de Ozías (Azarías), eran enviados por Dios para enseñar y corregir a sus contemporáneos; pero los más recientes fueron destinados a instruir a sus coetáneos así como a los venideros, y por esto nos dejaron escritas sus profecías, mientras los más antiguos no las escribieron.

Diez y seis de los Profetas más recientes escribieron sus vaticinios. De ellos cuatro son llamados *mayores* y son: Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel (aunque los hebreos coloquen a Daniel en la tercera parte de su canon, es decir entre los *Hagiógrafos*); y doce menores, y son Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías. A éstos se puede añadir Baruch, cuya profecía está colocada junto con la de Jeremías, de quien era secretario o escribiente. Dice S. Agustín: «Propterea dicuntur minores, quia sermones eorum sunt breves, in eorum comparatione qui majores ideo vocantur, quia proluxa volumina condiderunt» (*De Civ. Dei*: L. XVIII, cap. 29) <sup>1</sup>.

#### 184. Dicción de los Libros Proféticos.

Los Profetas, como en su calidad de intérpretes divinos anunciaban a viva voz al pueblo y a los reyes sus amonestaciones, avisos y vaticinios, así también desempeñaron su oficio de intérpretes divinos al escribirlos para que sirvieran a la posteridad y fuesen como un testimonio eterno para el hombre.

Raramente se lee que Dios mandó expresamente que se escribiesen sus palabras (*Is.* VIII, 1; XXX, 8; *Jerem.*, XXX, 2 sq., etc.). No sería necesario demostrar que todos los libros proféticos son divinamente inspirados. Los más de los profetas con los títulos que dieron a sus libros nos indican el origen divino de estos mismos Libros: *Isaías y Abdías* los llaman *Visión*; *Jerem.*, *Os.*, etc.: *Palabra del Señor*, etc.: *Onus verbi Domini ad Israel in manu Malachiae* = Carga de la palabra del Señor a Israel por medio de Malaquías (*Malach.* I, 1).

Los Profetas daban ordinariamente a conocer sus oráculos al pueblo *de viva voz*, en los lugares en que se reunía, *Is.* VII, 3; *Jerem.*

<sup>1</sup> «Se llaman menores porque sus vaticinios son breves y compendiosos, respecto de aquellos que por ser más extensos sus escritos, son llamados mayores».

XXVI, 2; XXXVI, 10, etc., siendo éste el medio más eficaz para propagarlos con prontitud. Jeremías, no pudiendo dirigirse él mismo a sus compatriotas, hizo que Baruch, su secretario, les leyese las profecías que él le había dictado (*Jerem.* XXXVIII, 4 - 14).

Ciertas partes de los libros proféticos no fueron publicadas probablemente mas que por *escrito*, como la segunda parte de Isaías, XL - LXVI, y de Ezequiel, XL - XLVIII, que por contener profecías referentes a tiempos lejanos, es decir, a la venida del Mesías, no había necesidad de que fueran conocidas con la misma rapidez, que las otras profecías.

Otras partes de las profecías han sido verosímilmente anunciadas primero *oralmente* a los Judíos y redactadas *por escrito* más tarde por sus autores, que abreviaron y compendiaron personalmente sus propios y primitivos discursos. La mayor parte de los Libros de los Profetas menores parece que contienen, no predicciones separadas e independientes las unas de las otras, sino un conjunto de oráculos, agrupados y reunidos formando un todo y conservando solamente la substancia de la predicación y de las revelaciones proféticas.

En este caso fueron evidentemente los profetas mismos que recogieron o recopilaron sus obras, y todo nos induce a creer que esto sucedió con todos, y que cada uno de ellos formó la colección (*raccolta*) de sus profecías. La colección de los más antiguos profetas se da por supuesta en los más modernos, que los imitaron. Jeremías, v. g., está lleno de citas, y Zacarías se refiere a los escritos de los profetas que le precedieron (I, 4; VII, 7, 12).

Todos reconocen que los Libros proféticos, al menos en las partes que contienen vaticinios propiamente dichos, son oscuros. Esta obscuridad no nace tanto del estilo (oratorio en verdad y muchas veces poético, pero en general llano), cuanto de la naturaleza de los vaticinios, del argumento y del modo con que los mismos profetas son iluminados o enseñados por Dios.

No conocemos muchas de las cosas que eran familiares o contemporáneas de los profetas; y de consiguiente, lo que era claro para ellos, es incomprendible para nosotros; ignoramos el sentido de gran número de alusiones a los lugares, tiempos, sucesos, personas, usos y costumbres: así Isaías, en su profecía contra Moab. XV - XVI, nombra localidades que nos son totalmente desconocidas; de ahí la dificultad de comprenderlas. Depende también de la naturaleza de las profecías el no ser completamente claras y precisas, porque predicen acontecimientos que no han ocurrido aún; nos los dan a conocer de una manera general, sin indicar muchas circunstancias accesorias; nos dan como un croquis de lo porvenir, no un cuadro acabado.

Otra causa de la obscuridad de las profecías, es la *falta de precisión del tiempo* en las predicciones de lo porvenir. A menudo Dios revelaba a la vez a los profetas diversos acontecimientos que debían cumplirse en épocas diferentes: se los mostraba en un mismo plano,

cualquiera que fuese la fecha en que debían realizarse, como la ruina de Jerusalén y el fin del mundo, en S. Mateo, XXIV. De ahí la extrema dificultad para distinguirlos.

Con respecto al modo con que los Profetas eran iluminados o instruídos por Dios. Dios había prometido (*Num.* XII, 6 sq.) que a los profetas aparecería *en visión* o que les hablaría *en sueño*. La *visión* fué el modo ordinario de la ilustración de los profetas; y ésta podía hacerse de tres maneras: *a)* en cuanto una cosa era presentada a los *sentidos externos* (*Dan.* V, 25, etc.); *b)* o en los *sentidos internos* se imprimían ciertas formas representativas (*Is.* VI, 1 sqq. *Ezech.* I, 3 sqq. etc.); a este segundo modo de ilustración pertenecen las visiones simbólicas (*Ezech.* III, 9 sqq.; XXXVII, 1 sqq., etc.); *c)* o en la misma mente Dios imprimía las especies inteligibles, y la inteligencia era ilustrada por la luz sobrenatural de tal manera, que podía conocer los misterios de la divina providencia y las normas según las cuales todas las cosas son dirigidas divinamente a su fin.

Los profetas como testigos fieles refirieron lo que vieron, de la manera que lo vieron, y sólo lo que vieron.

De aquí se explica *a)* cómo muchas veces hayan revelado las cosas futuras como presentes o también como pasadas.

Isaías v. g. habla a Ciro como presente, y en la segunda parte de su Libro, parece como que vive con los desterrados y teniéndolos presentes; prevé los tiempos venideros de la liberación del cautiverio y de la redención mesiánica.

*b)* Y se ve también que todas las profecías se asemejan a fragmentos que es necesario disponer y colocar en orden para que de ellos resulte completa la imagen o figura que es prenunciada.

De ahí como los profetas v. g. nos presenten al Mesías como niño pequeño, a veces como capitán que a la cabeza del ejército vence a los enemigos; a veces humilde y despreciado, entregado a muerte ignominiosa; otras reinando gloriosamente, etc. Como debían conciliarse y componerse todas estas cosas, no lo conocían los Judíos, y nosotros mismos lo hubiéramos ignorado si no las hubiésemos visto cumplidas todas en la vida y reino de Nuestro Señor Jesucristo.

*c)* De ahí cómo no se debe pretender en las profecías ni aquella claridad, ni aquella exacta distinción de tiempos, que son propios de las narraciones históricas, o de la historia.

*d)* Como los profetas eran iluminados o enseñados por medio de visiones, en las profecías es muy frecuente el uso de imágenes o figuras. Pues los Profetas no revelan las cosas futuras de una manera

abstracta, sino como las habían visto, usando de figuras sacadas ya de la historia antigua del pueblo hebreo, ya simbólicas.

Como la economía del Antiguo Testamento fué figura de la del Nuevo T., así Dios sacó de él imágenes y figuras para manifestar las cosas futuras a los Profetas. De ahí el que el Mesías sea por ellos representado como el gran rey teocrático, como otro David, cuyo mismo nombre se da al Mesías, como gran sacerdote, que ofreciéndose a sí mismo en sacrificio, borraría todos los pecados, etc.

De estas figuras difieren las imágenes simbólicas por medio de cuya representación se mostraban a los profetas las cosas. Los dos canastillos de higos manifestaban a Jeremías la diferente suerte de los desterrados y de los Judíos que quedaron en su patria (*Jerem.* XXIV); el garabato para recoger frutos señalaba a Amós la madurez de Israel para el juicio (*Am.* VIII), etc. Estos símbolos son más frecuentes en los profetas más recientes, máximamente en Daniel y Zacarías.

En la explicación de las imágenes o figuras proféticas, no se ha de proceder con tanto rigor como si cada pequenísima cosa y mínimo detalle signifique algo especial. Muchas veces los profetas usan un estilo poético y en éste caben detalles de simple adorno, etc.

### 185. Orden cronológico de los Profetas (Mayores y Menores).

Se admite bastante comúnmente que la disposición que sigue, es la que indica con más verosimilitud el tiempo en que los Profetas Mayores y Menores ejercieron su glorioso ministerio de viva voz y por escrito.

1. Abdías parece que abrió la serie de los libros proféticos bajo el reinado de Jorám (a. 889 - 885 ant. C.).
2. Joel poco tiempo después, durante la primera parte del reinado de Joás (878 - 838).
3. Jonás bajo Jeroboam II (824 - 783).
4. Amós bajo Jeroboam II y Ozías (824 - 759).
5. Oseas durante los reinados de Jeroboam II, Ozías, Joatam, Acáz y Ezequías (824 - 698).
6. Isaías bajo Ozías, Joatam, Acáz y Ezequías (809 - 698).
7. Miqueas bajo Joatam, Acáz y Ezequías (757 - 698).
8. Nahum probablemente durante el reinado de Manasés (698 - 643).
9. Habacuc bajo Josías (641 - 610).
10. Sofonías durante el mismo reinado.
11. Jeremías bajo Josías, Joakim, Jeconías y Sedecías (641 - 599).
12. Baruc en la misma época.
13. Ezequiel bajo Jeconías y durante la cautividad (desde el año 599).
14. Daniel en la misma época.
15. Aggeo en 520.
16. Zacarías igualmente en 520.
17. Malaquías hacia el año 435. La era a que pertenecen los escritos proféticos, dura alrededor de 450 años (*Filion, Saint. B.*).

## CAPITULO VII

## De los Profetas en particular. La profecía de Isaías

## 186. Vida y tiempos del Profeta Isaías.

De la vida de Isaías <sup>1</sup> (hijo de Amós), que profetizó en Jerusalén en los reinados de Ozías, Joatham, Achaz y Ezequías, fuera de las escasas noticias que se coligen de los Sagrados Libros, muy poco se sabe con certeza.

Parece que nació de familia honesta en tiempo del rey Ozías (Azarías) y educado e instruido en las bellas artes, fué llamado a su misión profética el último año de Ozías (a. 747) con una sublime visión (VI, 1 sqq.). Unido en matrimonio, de su mujer también profetisa (VIII, 3) tuvo dos hijos, a quienes por orden de Dios impuso nombres proféticos (VII, 3; VIII, 3) para que los hijos como el padre con sus nombres sirvan «in signum et portentum Israel = de señal y portento para Israel» (VIII, 18). La grandeza de su autoridad se desprende de la manera de tratar con el impío Achaz (VII, 1 sqq.), con el piadoso Ezequías (XXXVI, 1 sqq.), y principalmente de aquella grande libertad y entereza con que atacó y vituperó los vicios del pueblo y de los mismos príncipes y magnates. No consta en qué año murió. Sin embargo, es cosa cierta que profetizó hasta los últimos años de Ezequías, pues consta de los monumentos cuneiformes que la expedición de los Asirios, cuyo fin desastroso predijo y vió el profeta, fué realizada el cuarto año de Sennaquerib (a. 701) <sup>2</sup>. Es muy probable que vivió y continuó su misión profética hasta el tiempo de Manasés. Según antigua tradición de los Judíos y el Martirolog. Rom., Manasés lo hizo morir en el suplicio de la sierra. Muchos exegetas dicen que murió el año 690 a. de C. Calculando que tuviera 15 años en la época de su vocación (Is. VI), tendría 76 a la muerte de Ezequías y 84 cuando fué martirizado.

Dificilísimos eran los tiempos en que Isaías, como centinela fiel colocado sobre alta torre, debía espantar a los impíos correligionarios suyos con los gravísimos castigos que preveía, y consolar y alentar a los buenos, anunciándoles la futura salud y describiéndoles la felicidad del reino mesiánico. En aquella época el reino de Israel, que había llenado la medida de sus

<sup>1</sup> Isaías, *Heb.* yesá váhu (por abreviación: Yésa 'yah); *It.* Esaiás; *Vulg.* Isaiás; *salus Domini* = *salud del Señor*.

<sup>2</sup> Según *Is.* XXXVI, 1 (cf. 4 Reg. XVIII, 13) la expedición de Sennaquerib, debía ser asignada al año 14 de Ezequías. Es opinión común de los intérpretes que la indicación del tiempo de *Is.* XXXVIII, 1 (4 Reg. XX, 1) fué transpuesta en otro lugar (XXXVI, 1) por error de los copistas. En efecto, que Ezequías se enfermó el año 14 de su reinado consta de esto que le fueron concedidos por Dios 15 años más de vida (XXXVIII, 5), y la suma de los años que reinó fué de 29. De toda la narración consta que la enfermedad de Ezequías precedió la expedición de Sennaquerib.



pecados, fué destruído por los Asirios; y el reino de Judá mismo, en el cual Isaías ejercía su misión profética, por la impiedad y necedad del rey Acáz fué expuesto a las invasiones de los Asirios; ni las amonestaciones de Isaías pudieron impedir que el piadoso rey Ezequías expusiera el reino a nuevos peligros.

## 187. Resumen histórico de los Reyes de Israel y de Judá de la época del Profeta Isaías.

### REYES DE ISRAEL:

|                      |  |
|----------------------|--|
| Jeroboán II. 802-762 | Sucedióle su hijo  |
| Zacarías             | Fué privado del trono y de la vida por   |
| Sellum 761           | Fué privado del trono y de la vida después de pocas semanas por  |
| Manahem 760-750      | Para afianzar su reino llamó a Ful, rey de los Asirios. Sucédele su hijo   |
| Faceas 750-748       | Fué echado del trono y muerto por  |
| Facee                | Sucédele   |
| Osee 728-720         | Ultimo rey de Israel. Hecho tributario por los Asirios, buscó el auxilio de los Egipcios. Mas Salmanasar con una expedición asoló el reino de Israel: y tomada Samaria, transportó los habitantes del reino a Asiria (a. 720). |

### REYES DE JUDÁ:

|                       |   |
|-----------------------|---|
| Ozías 799-747         | No combatió la idolatría ni las malas costumbres del pueblo. Dejó el reino a su hijo (a. 757). Murió el año 747, año en que Isaías empezó su misión profética ( <i>Is. VI</i> ). Sucédele su hijo   |
| Joatham 757 ó 747-741 | Negligente y débil para oponerse a las supersticiones y a la corrupción del pueblo. Isaías reprende esa corrupción ( <i>Is. II-V</i> ). Llega el castigo con Rasin, rey de Siria, y Facee rey de Israel, que vienen contra Judá. Más grave aún fué el castigo en tiempo de Acáz.  |
| Acáz 741-725          | Muy impío. Entrególe Dios en las manos de los reyes de Siria y de Israel, que invadiendo el reino querían destruir la casa de David y dejar en Jerusalén por rey al hijo de Tabcel ( <i>Is. VII, 6</i> ). En este trance Dios por Isaías le ofrece su auxilio; prefirió implorar el auxilio de los Asirios. Theglathphalasar, aceptando, venció a Facee y a Rasin y al mismo Acáz «afflixit nulloque resistente vastavit» (2 Par. XXVIII, 20) y lo hizo su tributario. A eso se refiere. <i>Is. VII-XII</i> . Sucedióle su hijo |
| Ezequías 725-696      | Piadoso. Reformó las costumbres del pueblo y sacudió el yugo de los Asirios. Buscó la libertad de su pueblo aunque sin completo éxito.  |

Quedaron restos de idolatría y mucha corrupción principalmente entre los ricos y los magnates del reino, como se desprende de los sermones de Isaías y de Miqueas hechos en este tiempo. Pertenecen al reino de Ezequías *Is. I* y casi todos los vaticinios de los cap. XIII-XXXV, como también las narraciones de los cap. XXXVI - XXXIX. Dios hizo sentir su mano. Ezequías no pudo sacudir el yugo de los Asirios y trastornar la invasión de ellos. Desde el principio en verdad, siguiendo los avisos de Isaías (*Is. XXX, XXXI*) se resistió a los grandes que habían querido implorar el auxilio de los Egipcios contra los Asirios; mas el año 14 de su reino parece que firmó una alianza con el rey de Babilonia Merodach Baladán y otros contra el rey de Asiria.

Por este motivo los Asirios bajo el hijo de Sargón y sucesor Sennaquerib con una grande expedición sujetaron no solamente a los otros pueblos confederados con el rey de Judá, sino que también ocuparon una gran parte de la tierra de Judá. La misma ciudad de Jerusalén estaba expuesta al peligro, mas Dios por medio de Isaías prometió su auxilio, y en una noche destruyó el ejército de los Asirios. Fugitivo Sennaquerib, volvió a Nínive y dejó de guerrear con Ezequías, cuyos últimos años fueron felices. Sucedióle

Manasés 696-641

Resucitó la idolatría. Es probable que Isaías haya dado la última mano a su Libro en los primeros años del reinado del impío Manasés, que lo hizo morir (según lo dice la tradición judía), aserrándole con una sierra de madera.

### 188. Argumento del Libro de Isaías.

Del título de toda obra (*I, 1*) y de las inscripciones de muchas de sus partes (*VII, 1; XIII, 1, etc.*), se ve que el Libro de Isaías consta de muchos discursos o sermones y vaticinios, dichos o escritos durante su misión profética, que duró alrededor de cincuenta años. Las múltiples y variadas particillas del Libro, aunque traten de cosas distintas, obedecen, con todo, a una idea única: hacernos conocer aquel *edicto de gracia*, que se expresa en las palabras: *Sión será rescatada en juicio, y será restablecida en justicia (I, 27)*.

Con razón Isaías es llamado *Profeta de la misericordia divina*.

La substancia o compendio de todas las exhortaciones y reprensiones de este Libro, se pueden reducir a dos puntos principales, que abrazan los tiempos de la Ley y del Evangelio. «En el primero (*Isaías*) descubre, reprende y condena con la mayor severidad los pecados del pueblo en toda suerte y condición de personas: en el segundo aplica a los verdaderamente arrepentidos, y al pequeño número de los escogidos, el único remedio de la gracia de Dios,

y el consuelo de la promesa de la redención eterna por medio de Jesucristo. Aunque estos dos puntos se hallan remidos en casi todos los capítulos de esta profecía; esto no obstante se advierte una sublimidad asombrosa e inimitable y celo (*del Profeta*) cuando estimulado de la malicia del pueblo le da en rostro con sus más sacrílegas abominaciones. Le anuncia, y amenaza con los más terribles males y calamidades. Le anuncia, y amenaza con los más a castigar desde luego por medio de los Caldeos; y para moverlo más eficazmente le pone delante los imponderables bienes y felicidades, que había de acarrear a la Iglesia universal la venida del Mesías» (*Scío*).

### 189. División de las Profecías de Isaías.

Las Profecías de Isaías se pueden dividir en dos partes principales: a) I - XXXIX; y b) XL - LXVI. En sus líneas generales estas profecías se resumen en el Cuadro siguiente:

1ª I - XXXIX. Oráculos sobre varios asuntos y en épocas diferentes, en los reinados de Ozías, Joatham, Acáz y Ezequías.

1. Grupo de Profecías. I - VI. Oráculos relativos al pueblo de Dios, durante los reinados de Ozías y Joatham.
2. Grupo. VII - XII. Profecías del tiempo de Acab. Su objetivo principal es la venida del Mesías, designado con el nombre de Emmanuel; «*Libro de Emmanuel*» llámense los Capítulos 7 - 12.
3. Grupo. XIII - XXVII. Profecías contra las naciones extranjeras.

1. Oráculos referentes a Judá y Jerusalén, Invasión de Sennaquerib. Reinado del Mesías. XXVIII - XXXV.
2. Episodios de la vida de Ezequías en los que Isaías había intervenido en nombre de Dios para hacer conocer lo porvenir al descendiente de David, XXXVI - XXXIX.

4. Grupo XXVIII - XXXIX. Profecías relativas a los Judíos de la época de Ezequías.

2ª XL-LXVI. Habla del advenimiento del Redentor de Israel. Forma un conjunto completo y se refiere a la primera parte. Se predice el fin de la Cautividad de Babilonia y el reinado del Mesías.

- 1ª Serie de Discursos. El verdadero Dios y los falsos Dioses, XL-XLVII.
- 2ª Serie de Discursos. El servidor de Dios, o sea el Mesías en sus humillaciones y en sus glorias, XLIX - LVII.
- 3ª Serie de Discursos. El reino Mesíánico LVIII - LXVI.

Partes:

### 190. Autenticidad de la Profecía de Isaías.

Los racionalistas modernos pretenden que el libro que lleva el nombre de Isaías, sea obra de tres o al menos de dos autores diferentes. De la primera parte se le niegan generalmente algunos capítulos y versículos: concuerdan en atribuir al Gran Desconocido o a un *Deutero-Isaías* la segunda parte del Libro.

Se niega la autenticidad de las profecías de Isaías, solamente porque no se quiere reconocer la revelación, lo sobrenatural y el milagro. Dejando de lado los pretextos que alegan los incrédulos para rechazar los capítulos aislados de la primera parte, se demuestra principalmente la autenticidad de la segunda parte de este Libro.

La autenticidad de la segunda parte de Isaías, se comprueba:

1º Por la tradición constante de los Judíos y de los Cristianos, la cual no ha sido jamás combatida durante dos mil años. La autoridad más antigua, la única que citaremos porque por sí sola basta para zanjar la cuestión, es la de la Escritura Santa. El Eclesiástico (XLVIII, 25 - 27) atribuye a Isaías la segunda parte de este Libro (c. XL-LXVI) en el elogio que hace del mismo: «Isaías propheta magnus . . . consolatus est lugentes in Sion = *Isaías profeta grande . . . consoló a los que lloraban en Sión*».

Estas últimas palabras se refieren claramente a la segunda parte que principia por estas palabras: *Consolamini, consolamini = Consolao, consolao* (XL, 1) que se dirige efectivamente a los que lloraban en Sión. El N. T. atribuye también expresamente a Isaías las citas que hace de la segunda parte. Así, para traer un solo ejemplo, los versículos 3 - 4 del c. XL, sobre el precursor del Mesías, están citados por los cuatro Evangelistas como pertenecientes a este profeta: San Matth. III, 3, Marc. I, 2, Luc. III, 4 y Joan. I, 23. Se puede añadir que el autor se descubre a sí mismo cuando dice XLVIII, 3: «*Priora ex tunc annuntiavi, et ex ore meo exierunt, et audita feci ea: repente operatus sum, et venerunt*»<sup>1</sup>.

2º Los enemigos de la autenticidad de Isaías, no podrán jamás decirnos como el autor de las profecías más notables del A. Test. es decir de los cap. XL-LXVI de Isaías, habría, en el caso de que no fuesen de éste, permanecido completamente ignorado de los Judíos que tanta importancia daban a sus profecías y a todo lo concer-

<sup>1</sup> «Yo anuncié mucho antes las cosas pasadas y las predije e hice oír de mi propia boca; de repente las puse en ejecución, y se efectuaron».

niente a sus autores. Si los veinte y siete capítulos que hacen brillar a los ojos de Israel las más gloriosas esperanzas, fueran de un escritor distinto de Isaías, Israel hubiera conservado seguramente su recuerdo. Ningún nombre de profeta, ni aun del menor de aquellos cuyos escritos conservamos, se ha perdido; ¿cómo había de constituir la única excepción cabalmente el de mayor importancia? En la época a que se quiere relegar la composición de la segunda parte, al fin de la cautividad de Babilonia, la historia no nos da a conocer otro profeta que Daniel, y a Daniel no se le pueden atribuir estos oráculos, porque su estilo es en un todo diferente; con lo que se contradice la hipótesis de los enemigos de la revelación.

3º Se ha negado que los cap. XL - LXVI sean de Isaías, porque anuncian con demasiada claridad la cautividad y porque en ellos se nombra a Ciro; pero está probado que dichos capítulos son anteriores a la época de Ciro y del cautiverio por las citas que Sofonías, Jeremías y Nahún han hecho de esta parte de Isaías, siendo estos profetas anteriores a la época de la esclavitud de Babilonia.

4º Uno de los pasajes en que se fundan particularmente los racionalistas para negar la autenticidad de la segunda parte de Isaías, es el en que Ciro es nombrado por su nombre. Es imposible, dicen, que un contemporáneo de Ezequías haya podido conocer el nombre de este rey persa; el escrito en que se leen por tanto los rasgos que se refieren a este príncipe, no son de Isaías. — Lo que para los hombres es imposible, no lo es para Dios. La prueba de que Dios había revelado mucho tiempo antes a su profeta el nombre de Ciro, es que los Judíos, durante el cautiverio, enseñaron a este príncipe el pasaje de Isaías en que se le nombraba. El historiador Josefo refiere este hecho en sus *Antigüedades judías*, XI, 1, 1 - 2, y no se puede rehusar su testimonio, porque aun cuando este escritor se haya engañado algunas veces, este hecho es la sola explicación satisfactoria del favor y benevolencia que Ciro prestó a los Judíos. Además, lo que dice Josefo, está confirmado por el Edicto del mismo Ciro que nos ha sido conservado en el 1 Libro de Esdras, I.

5º El estilo de los cap. XL - LXVI, prueba que no son de la época en que los incrédulos pretenden fijarlos. Están escritos en un lenguaje, no sólo irrepachable, sino perfecto. Ahora bien, al terminar el cautiverio de Babilonia, época en que se quiere colocar su composición, el hebreo había perdido su antigua pureza por el con-

tacto y mezcla de los extranjeros, como lo notamos en Ezequiel y Daniel, y no volvió jamás a recobrar su brillo. Las pocas palabras extranjeras y algunos aramaismos que se hallan en esta segunda parte no obstan, pues lo mismo vemos en los libros del tiempo de Salomón. La diferencia de estilo entre la primera parte y la segunda, es mínima y no acusa diferencia de autores.

6º Se ha objetado contra la antigüedad de la segunda parte de Isaías, que el autor habla allí del cautiverio, no como de un hecho futuro, sino como de un hecho presente, y que escribe como si estuviera en Babilonia y no en Palestina. — Nada de ahí se infiere contra la autenticidad de la profecía. Isaías ve el porvenir como si existiese ya, porque Dios se lo revelaba en una visión presente y actual: éste es uno de los caracteres ordinarios de la profecía y no exclusivamente propio de los cap. XL-LXVI. La segunda parte de Isaías contiene, por otra parte, indicios de la época y lugar en que vivía este profeta, es decir, del tiempo de la preponderancia de Asiria. Lo que se lee LVII, 9 - 11, «no ha podido ser escrito sino en Palestina (en el siglo de Isaías)».

7º Para probar que la segunda parte de Isaías contiene verdaderas revelaciones sobrenaturales y por consiguiente que es inspirada, para rebatir, en una palabra, el principio en que se apoyan los enemigos de la Biblia, basta tener presente que cualquiera que sea la fecha de los cap. XL - LXVI, son en concepto de todos, anteriores de mucho al Mesías y contienen sobre su vida y muerte predicciones tan claras y precisas, que su carácter divino es indiscutible.

### 191. Autoridad de las Profecías de Isaías.

La *autoridad divina* de los vaticinios de Isaías, está demostrada por tantos testimonios del N. Testamento, que es cosa superflua querer probarla con otros argumentos.

Alrededor de cincuenta veces el Señor y los Apóstoles alegan cuidadosamente las palabras de Isaías. Y más de cuarenta veces de una manera más libre. Las citas son de *todas las partes del Libro*. Los Padres Apostólicos y los más recientes, como de abundantes fuentes, han sacado argumentos, del Pentateuco, de los Salmos y de Isaías.

La tradición desde los más antiguos tiempos atribuye a Isaías hijo de Amós, que vivió en tiempos de Ezequías, todos los vaticinios que hoy se leen en el Libro de Isaías, y le reconoce como autor de ellos.

## 192. Respuesta de la Comisión Bíblica sobre la índole y el Autor del Libro de Isaías.

I. — ¿Puede enseñarse que los vaticinios que se leen en el Libro de Isaías — y en otra parte de la Escritura — no son verdaderos vaticinios, sino narraciones hechas después de los acontecimientos, o bien si es preciso reconocer que en realidad se vaticinó algo antes de sucedido, no fué porque el profeta lo conociera por revelación divina que le enseñara lo futuro, sino que lo dijo por deducción de las cosas ya sucedidas, conjeturando lo que había de suceder, con cierta feliz sagacidad de natural ingenio?

Resp. *Negativamente.*

II. — La opinión que sostiene que Isaías y los demás profetas no vaticinaron sino sucesos que habían de verificarse muy pronto o después de poco tiempo, ¿puede conciliarse, en primer lugar, con los vaticinios mesiánicos y escatológicos, hechos ciertamente por los mismos profetas en tiempos remotos, y, en seguida, con la opinión común de los Santos Padres, que aseguran a una que los profetas predijeron también sucesos que habían de realizarse después de muchos siglos?

Resp. *Negativamente.*

III. — ¿Puede aceptarse que los profetas, no sólo como reprobadores de la humana maldad y predicadores de la divina palabra en provecho de sus oyentes, sino también como vaticinadores de las cosas futuras, debieron dirigirse siempre, no a un auditorio futuro, sino a oyentes presentes e iguales a ellos, a fin de que siempre fueran perfectamente entendidos; y que, por tanto, la segunda parte del Libro de Isaías (cap. XL - LXVI), en que el profeta habla y consuela como si viviera entre ellos, no a profetas judíos iguales a él, sino a los judíos que lloran en el destierro de Babilonia, no pueden tener por autor a Isaías — ya muerto hacía tanto tiempo —, sino que deben atribuirse a algún profeta desconocido que vivía entonces entre los desterrados?

Resp. *Negativamente.*

IV. — El argumento filológico que, para impugnar la autenticidad del Libro de Isaías, se toma de su lenguaje y estilo, ¿es de tal naturaleza que pueda convencer a un varón grave y perito en crítica y en lengua hebrea, de que son varios los autores de dicho libro?

Resp. *Negativamente.*

V. — ¿Hay argumentos sólidos, aun considerándolos en conjunto, que prueben que el Libro de Isaías no es de Isaías solamente, sino de dos o más autores?

Resp.: *No los hay. Etc.*

Roma, 29 de Junio 1908. Etc.

Lo que se ha dicho anteriormente de las profecías en general y de la de Isaías en particular, pone en clara luz las respuestas de la Comisión Bíblica.

Con respecto al Párrafo II notamos lo siguiente:

Vaticinios *mesiánicos* son los que se refieren al Mesías: a su vida, sus instituciones, la Iglesia, los Santos Sacramentos, etc. Todos los Profetas predijeron claramente que la adoración y culto de un solo Dios habría prevalecido sobre la adoración y culto de los falsos dioses; y que el Dios de Abrahán, de Jacob, de Israel, reinaría finalmente sobre toda la faz de la tierra.

El príncipe Supremo de este reino es, en verdad, el mismo Dios (*Am. IX, 8 - 15; Is. II, 1 - 4; IV, 2 - 6, etc.*). El suscitará, sin embargo, un pastor y capitán que apaciente su grey y haga las veces de Dios sobre la tierra

(*Ezech. XXXIV, 23-24; Is. LV, 3-4*). Y efectivamente de este mediador, que es llamado *Mesías*, los Profetas describieron y anunciaron el origen, las cualidades y los oficios y hasta la manera con que llevaría a cabo su obra. Todos los Profetas a una voz anuncian que será oriundo de la familia de David (*Am. IX, 11-12; Os. III, 5; Is. XI, 1; Jerem. XXIII, 5, etc.*). Será llamado *Dios fuerte* (*Is. IX, 5*); *hijo de Dios* (*Ps. II, 7*). Sobre él reposará de una manera plenísima «*Spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis* = *espíritu de sabiduría y de entendimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad*» (*Is. XI, 2*). El Mesías será el juez de su pueblo, y juzgará en justicia y equidad (*Ibid. 3-5*). Será el *Deus Fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis* = Dios, el Fuerte, el Padre del siglo venidero, el Príncipe de paz (*Id. IX, 6-7 cf. II, 3-4*). El modo con el cual llevará a cabo su obra se nos describe en la segunda parte de la Profecía de Isaías (*Is. XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 1-9; LII, 13-15; LIII*). Allí como en las demás profecías, se predice, en efecto, el éxito glorioso de su obra, pero el camino que seguirá para alcanzar la victoria, es el *camino de la cruz*. Se denuncia su obediencia, pasión y muerte ignominiosa, y finalmente su *triunfo y la conversión de muchos*. Alcanzada por el Mesías la última victoria, juzgará a todos los pueblos y coronará de gloria y honor a los justos (*Is. XXIV-XXVIII*).

Vaticinios *escatológicos* (éschatos = *último* y logos = *doctrina*) son los que se refieren a las cosas que deben suceder en la consumación de los siglos, o fin del mundo. Según algunos teólogos los fines últimos son tres: *resurrección, juicio y fin del mundo*; según otros son cuatro: *muerte, resurrección, juicio y fin del mundo*; según otros son cinco: agregan a los cuatro últimos la *felicidad o la condenación eterna*.

En la escatología católica la muerte se nos presenta como una consecuencia de la culpa de nuestros primeros padres (*Gen., II, 17*); y también como el término del período probatorio, después del cual, como dice S. Pablo, «*será forzoso que todos aparezcamos ante el tribunal de Cristo para que cada uno reciba el pago debido a las buenas, o malas acciones, que habrá hecho mientras estaba revestido de su cuerpo*» (*2 Cor. V, 10*). Inmediatamente después de la muerte del individuo, el alma es sometida a un juicio particular (*Luc. XVI, 22 sqq.; Hech. I, 25*) pagando sus culpas en el purgatorio o en el infierno, mientras que los que están libres de todo pecado, y de la pena debida por el pecado, gozan en el paraíso de la visión de Dios.

Refiriéndonos a la escatología universal, algunos de los primitivos cristianos pensaban que la *Parusía* o segunda venida de Jesucristo, estaba próxima. Jesucristo en distintas ocasiones rehusó manifestar de una manera explícita el momento de la destrucción de todas las cosas existentes, o del fin del mundo: *El cielo y la tierra faltarán... mas en cuanto al día o a la hora nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre* (*Marc. XIII, 31-32*).

La venida de Cristo será la señal de la resurrección de los muertos, tanto de los buenos como de los malos. En la Epístola a los Romanos (*VIII, 11*) dice San Pablo que «*el mismo que ha resucitado a Jesu-Cristo de la muerte, dará vida también a nuestros cuerpos mortales, en virtud del Espíritu que habita en vosotros*». El mismo Apóstol dice en los Hechos: *Ha de verificarse la resurrección de los justos y de los pecadores* (*XXIV, 15*).

El juicio universal lo encontramos hermosamente descrito por el mismo Jesús en S. Mateo *XXV, 31-46*.

En los libros del Antiguo Testamento encontramos abundantes datos sobre el fin del mundo: de entre los Profetas, Isaías en los Capítulos *XXIV-XXVII* trata del juicio universal y de su fruto. Empezando con una detallada



descripción del juicio final (XXIV, 1-25), muestra el tríplice fruto del mismo juicio: la gloria de Dios, la felicidad de los justos, y la humillación de los impíos (XXV, 1-12); cierra esta particilla de su profecía con un cántico con que los salvados darán gracias a Dios de estos frutos (XXVI, 1-19). Dice que el pueblo debe esperar con quietud, hasta que Dios, vencidos sus enemigos, hará amable su viña (XXVI, 20-XXVII, 6); y acontecerá que en el término y fin de estas calamidades, aparecerá la bondad y sabiduría de Dios, que castiga para salvar (XXVII, 7-13). En el Cap. LXV, 17-19 dice: «He aquí que yo voy a criar *nuevos cielos y nueva tierra...* os alegraréis y regocijaréis eternamente en aquellas cosas que voy a crear... Y colocaré yo mis delicias en Jerusalén, y hallaré mi gozo en mi pueblo: nunca jamás se oirá en él la voz de llanto ni de lamento».

## CAPITULO VIII

### De los Libros de Jeremías y de Baruch

#### 1. — Profecía de Jeremías

##### 193. Vida y tiempos de Jeremías.

Jeremías <sup>1</sup>, hijo del sacerdote Helcías, nació en la pequeña villa sacerdotal de Anathoth hacia el fin del reinado de Manasés. Santificado antes de nacer y elegido por Dios para el cargo de profeta (*Jerem.* I, 5), contra su voluntad empezó a ejercitar su misión profética a la edad de cerca de veinte años.

No debe causarnos extrañeza el que Jeremías rehuyera de esta misión, pues Manasés (696-641) en su largo reinado había resucitado la idolatría, reprimida por su padre Ezequías, y con su ejemplo había promovido las abominaciones cananeas, de tal manera, que más tarde fué impotente para retraer de ellas al pueblo. A Manasés sucedióle su hijo Amón (641-639), que pecó más gravemente aún; y este triste estado de cosas duró hasta los primeros años del rey Josías (639-608), que ocupó el trono a los 8 años de edad. Al octavo año de su reinado, Josías empezó a buscar al Señor y el duodécimo año limpió la Judea y la Palestina *de los altos* e ídolos (2 Par. XXXIV, 3).

Jeremías que en todo el tiempo de su adolescencia había visto reinar sin freno la idolatría en todo el pueblo, llamado por Dios a combatirla el año 13 del reinado de Josías, pudo fácilmente alegar como excusa su poca edad y sus pocas fuerzas.

<sup>1</sup> La forma hebrea de este nombre era *Irmevahu* y por abreviación *Irmeyah*. Los Setenta escribieron *Ieremías*; y de esta forma griega deriva *Hieremías* (Itala), *Jeremías* (Vulgata). Este nombre según unos significa: *Jehová derriba* (a su pueblo); según otros: *Jehová es elevado* o exaltado; o en forma activa: *Jehová exalta*.

Con todo, alentado con la promesa del auxilio divino, desde su vocación, por el espacio de cuarenta años, hasta la caída de Jerusalén, se mostró como ciudad fortificada y columna de hierro y como muro de bronce a toda la tierra (I, 18). Toda la historia de los últimos reyes de Judá nos enseña como Jeremías anunció e inculcó doquiera la palabra de Dios ya con sus libros y cartas (XXIX, 1 sqq.; XXXVI, 2 sqq. *Bar.* VI) y las acciones simbólicas (XVIII, 1 sqq.; XIX, 1 sqq.; XXVII, 2), ya a viva voz.

Los crímenes de Manasés merecían el castigo divino; mas Dios en su misericordia levantó al piadoso rey Josías y a Jeremías. El primero, restituido y promovido el culto legítimo y renovada la alianza con Dios, quitó la ocasión de pecar. Lo que hizo el segundo en aquel mismo tiempo para la renovación del pueblo, se puede ver en los primeros discursos de su libro (I-XX) que pertenecen al tiempo de Josías, y en las persecuciones que sufrió entonces (XI, 21 sqq.; XII, 6). Con todo la autoridad del rey y del profeta no pudieron extirpar completamente la idolatría y la impiedad. Después de la muerte de Josías, el pueblo eligió por rey a Joachaz segundo hijo de Josías. Mas el Faraón Mechao eligió a

Joakim (608-597), primogénito de Josías. Avaro, cruel y perseguidor de los profetas. El año 4º de su reino (esto es, el año 605) Nabucodonosor, vencidos los Egipcios, ocupó la Siria y la Palestina, expugló a Jerusalén, hizo tributario al rey, llevó a los jóvenes nobles, entre ellos Daniel, a Caldea. Este es el principio de los 70 años de la cautividad vaticinados por Jeremías (XXV, I, 8 sqq.). Joakim persigue al profeta y muere de muerte innoble. Sucédele su hijo

Jechonías (Joachín). A los tres meses llevado a Caldea, tuvo por sucesor a

Sedecías, tercer hijo de Josías. Su reino (597-586) fué una continua agonía. No escuchando el consejo de Jeremías de llevar con tranquilidad el yugo de los Caldeos, el año 8 ó 9 de su reinado sostenido por la ayuda de los Egipcios se separó de Nabucodonosor; mas éste volviendo a Judea, sitió a Jerusalén. Dos años duró el sitio; en este tiempo Sedecías luego pide oraciones y consejos a Jeremías (XXI, 1 sqq.; XXXVII, 17), luego lo deja a la crueldad de sus enemigos (XXXVII, 11 sqq.; XXXVIII, II sqq.). Jeremías estaba en la cárcel cuando el año 11 de Sedecías Jerusalén fué tomada por los Caldeos y destruída con el templo.

Destruído el reino, Jeremías quedando en la Palestina con los pobres (XL, 1 sqq.) y siguiéndolos después a Egipto, no dejó de ejercitar su misión. Nada cierto sabemos del lugar y tiempo de su muerte.

Jeremías, pudiendo seguir a los desterrados a la Caldea, o quedar en su patria, prefirió quedar en ella para consolar a los pobres allí dejados. Mas temiendo éstos de ser también deportados a Caldea, contra su consejo huyeron a Egipto y lo obligaron a ir con ellos (XL, 7-XLIII, 7). En aquella tierra extranjera no dejó su misión: y como los Judíos, no corregidos por las últimas desgracias, se habían entregado nuevamente a la idolatría, buscó corregirlos vaticinándoles nuevos castigos (XLIII, 8-XLIV, 8): estos vaticinios son los últimos documentos de su misión. Unos dicen que fué apedreado por los Judíos en Tafnis en Egipto; otros creen que Nabucodonosor el año 27 de su reinado vencido el Egipto, lo trasladó a Caldea y que allí

murió. Es creíble que vivió al menos hasta la mitad del cautiverio babilónico, no habiendo razón suficiente para negar que sea autor de *toda* la última cláusula de su libro (*Jer.* LII, 31-34).

#### 194. Doble recensión de los vaticinios de Jeremías.

Los vaticinios de Jeremías fueron conservados en dos recensiones, hebrea y griega, las cuales aunque no difieren substancialmente, se diferencian en el orden y el texto.

Esta diferencia parece que ha sido originada de haber antiguamente existido dos recensiones hebreas; una más breve que sirvió de texto para la traducción de los Setenta; y otra más larga que fué la fuente de la cual S. Jerónimo sacó su versión.

Las dos recensiones se han de tener por auténticas. Las dos han sido usadas por los escritores sagrados. Las dos han sido aprobadas por la Iglesia. De la recensión alejandrina se han servido casi todas las iglesias en los seis primeros siglos, y hoy las más de las iglesias orientales. La masorética desde el siglo VI es seguida por la iglesia occidental en la versión Vulgata. Por su antigüedad y uso la una y la otra mereció autoridad. Y como fué aprobada la recensión de la Vulgata que es más completa, las cláusulas que ella tiene y que los Setenta omitieron, deben ser recibidas como divinas: tanto más que la iglesia siríaca siempre las había tenido y muchas iglesias griegas antiguamente con diligencia las habían recibido de la versión de Teodoción y están en favor de estas cláusulas las razones de la crítica. Con todo, es preferible el *orden* de la recensión griega que coloca los vaticinios contra los gentiles después del cap. XXV, 13.

#### 195. Argumento y orden del Libro de Jeremías.

La profecía de Jeremías consta de discursos y vaticinios hechos durante los cuarenta años que duró su misión profética (626 - 586), y de cláusulas (*pericopae*) históricas, que aclaran o confirman los vaticinios. Forman como el apéndice algunas cosas proféticas e históricas que siendo más recientes que la destrucción del reino, no están comprendidas en el título del Libro. Todos los discursos, las profecías y las narraciones, aunque traten de diversas cosas, se relacionan a una idea, la de *divina justicia*, de la cual Jeremías es el pregonero.

El orden del Libro no es cronológico; sin embargo el profeta, atendiendo a su argumento y fin, dispuso los discursos, las profecías y narraciones históricas de manera, que se viera la justicia de los últimos juicios de Dios contra el pueblo que había faltado a su fe.

## 196. División de las Profecías de Jeremías.

Las profecías de Jeremías se pueden dividir en cuatro partes, con un Prólogo y un Epílogo, como se ve a grandes rasgos en el Cuadro que sigue.

PRÓLOGO. — Vocación de Jeremías, I.

|           |   |   |   |
|-----------|---|---|---|
| Partes: { | 1ª Reprobación y condena-<br>ción de Israel a causa de<br>sus crímenes . <i>Sección:</i>                              | } | 1. Causas de esta reprobación, II-XI.   |
|           | 2ª Confirmación de esta re-<br>probación . . . . .  | } | 2. La ruina de Jerusalén es definitiva.<br>XII-XVII.  |
|           | 3ª Ejecución de la senten-<br>cia . . . . . <i>Sección:</i>   | } | Israel rechazado como un vaso roto que<br>no admite compostura, XVIII-XIX.  |
|           | 4ª Profecías contra los pue-<br>blos extranjeros. — Cas-<br>tigos reservados a los<br>enemigos del pueblo de<br>Dios. | } | 1. Juicio de Dios contra los que son<br>causa de la reprobación, XX-XXIII.<br>2. Juicio de Dios contra el pueblo en<br>general, o cautividad de Babilonia,<br>XXIV - XXIX.<br>3. Profecías Mesíánicas, XXX-XXXIII.<br>4. Esfuerzos infructuosos para la con-<br>versión del pueblo antes de su total<br>ruina, XXXIV-XXXVIII.<br>5. Cumplimiento de las profecías con-<br>tra Jerusalén, XXXIX-XLV. |
|           |   | } | 1. Profecía. Contra Egipto, XLVI.<br>2. » Contra los Filisteos, XLVII.<br>3. » Contra Moab, XLVIII.<br>4. » Contra Amón, XLIX, 1 - 6.<br>5. » Contra el Idumeo, XLIX, 7 - 22.<br>6. » Contra Damasco, XLIX, 23 - 27.<br>7. » Contra Cedar y Asor, XLIX,<br>28 - 33.<br>8. » Contra Elam. XLIX; 34 - 39.<br>9. » Contra Babilonia, L - LI.   |

EPÍLOGO. Como tuvieron cumplimiento todas las profecías contra Jerusalén; incendio de la capital: deportación de sus habitantes: alivio de los males de Jeconías, LII.

### 197. Estilo de Jeremías.

El estilo de Jeremías es sencillo, sin ornatos, como conviene al tono afligido de sus profecías, por las calamidades de su patria. No se parece a la palabra solemne y pomposa de los otros profetas, pero es profundo, por la majestad de los sentidos que sus palabras encierran. Sus lamentaciones son arranques sublimes que, como la tempestad, parece conmover todos los ámbitos del cielo!

### 198. Origen y autoridad de la Profecía de Jeremías.

En casi todos los capítulos del Libro, se nos dice que Jeremías es el autor de los vaticinios allí contenidos.

«Palabras (o *Profecías*) de Jeremías, hijo de Helcías, uno de los sacerdotes que habitaban en Anatot», se lee en el cap. I, 1. Jeremías no escribía de su mano sus profecías; sino que las dictaba a Baruch su amanuense, el cual también fué profeta. Ya había Jeremías ejercido su misión de profeta por más de veinte años antes de escribir vaticinio alguno. El año cuarto de Joakim le mandó el Señor: Toma un rollo de libro, y escribe en él todas las palabras, que te he hablado contra Israel y Judá, y contra todas las naciones: desde el día que yo te hablé desde los días de Josías, hasta el día de hoy... Llamó pues Jeremías a Baruch I, hijo de Nerías, y escribió Baruch de la boca de Jeremías en un rollo de libro todas las palabras, que el Señor le habló a él (Jer. XXXVI, 2 y 4).

Habiendo Baruch, por orden de Jeremías, leído este libro en el templo el día del ayuno, y habiendo sido llevado el libro al rey, el rey lo quemó. Entonces Dios mandó a Jeremías que escribiera de nuevo aquellos vaticinios. Jeremías, pues, «tomó otro libro, y lo dió a Baruch hijo de Nerías escriba: el cual escribió en él de boca de Jeremías todas las palabras del libro, que había quemado al fuego Joakim rey de Judá: y aun fueron añadidas muchas más palabras, que las que había habido en el primero» (Jer. XXXVI, 32).

En aquel volumen estaban todos los vaticinios que Dios le había revelado hasta el año 5 de Joakim: luego aquel volumen era diferente del libro de Jeremías que tenemos ahora. Pues lo que hemos citado es del cap. XXXVI, y en los capítulos precedentes se leen muchos vaticinios, que fueron pronunciados sólo más tarde en tiempo de Sedecías cuando ya había sido concluído el volumen, como v. g. los cap. XX - XXIV; XXVII - XXIX; XXXII - XXXIV. Estos vaticinios, pues, no formaron parte del volumen que leemos fué escrito por Baruch, sino que fueron allí agregados más tarde por el mismo Baruch, el

cual como redactó o escribió los primeros vaticinios de Jeremías, redactó igualmente los últimos.

Hay además otras muchas pruebas de que Jeremías es el autor de todas las profecías que se le atribuyen. El 2 *Par.* XXXVI, 20 - 21; *Dan.* IX, 2; 1 *Esd.*, I, 1, atribuyen a Jeremías la profecía de los 70 años de esclavitud. El autor del Eclesiástico (cap. XLIX, 8) habla de Jeremías de tal manera, que parece haber tenido delante de los ojos todo el libro que ahora tenemos.

Los vaticinios de Jeremías son citados en el N. T. aunque raramente. En el Antiguo Testamento tenemos mayor número de testimonios en favor de su *autoridad divina*. El Señor echando a los vendedores del Templo, usó las palabras de Jeremías como palabras de la Escritura (*Matth.* XXI, 13 cf. *Jerem.* VII, 11).

El Evangelista en la matanza de los inocentes (*Matth.* II, 17 sqq. cf. *Ier.* XXXI, 15) y en la compra del campo del alfarero (*Matth.* XXVII, 9 et *Ier.* XXXII, 7 - 8 - 9 cf. *Zach.* XI, 12, 13) dice que se han cumplido los vaticinios de Jeremías. San Pablo hace referencia a los vaticinios de Jeremías: y Jesús hijo de Sirach atribuye a Jeremías nuestro libro íntegro (*Eccli.* XLIX, 8 sq. cf. *Ier.* I, 5. 10; XX, 10 sqq. XXXVI, 11 sqq. etc., cf. 2 *Par.* XXXVI, 32; *Esd.* I, 1; *Dan.* IX, 2 cf. *Ier.* XXV, 11 sq. XXIX, 10. Todos los vaticinios de Jeremías descubren tan a las claras su autor, que los racionalistas modernos no hallaron argumento de alguna solidez para combatir su autenticidad.

## 2. — Las Lamentaciones

### 199. Lamentaciones: su división.

Las Lamentaciones (*hebr.* êkâh = quomodo = cómo, palabra con que empiezan; o *Qinot* = lamentaciones; *Al.* Threnoi; *Vulg.* Threni = Lamentaciones), son cinco elegías, en las cuales Jeremías llora la última ruina de la ciudad santa, del Templo, del reino de Judá, como había antes llorado la muerte del rey Josías <sup>1</sup>.

Las Lamentaciones forman cinco capítulos.

Los cuatro primeros están ordenados en versículos acrósticos, de modo que a cada versículo corresponde por inicial una letra del alfa-

<sup>1</sup> Los Trenos de Jeremías en la muerte de Josías (2 *Par.* XXXV, 25) se perdieron.

beto hebreo según su orden. Así el capít. I, el II y el IV contienen veinte y dos versículos según el número de las letras del alfabeto hebreo.

El cap. III tiene tres versículos bajo la misma letra repetida al principio de cada uno, y son setenta y seis sus versos. El cap. V con el nombre de *Oración de Jeremías* no es acróstico, aunque consta de veintidós versos.

- Elegía
1. La ciudad está sentada *solitaria*. Sus hijos le han sido arrebatados y ella está sumergida en la más profunda miseria, I.
  3. Se ocupa con preferencia de la desolación del mismo profeta, III. del Templo, II.
  3. Se ocupa con preferencia de la desolación del mismo profeta, III.
  4. Parece reproducir los cuadros de la 1 y 2; mas es para hacer brotar un rayo de esperanza mostrando en el castigo divino la fuente de la regeneración, IV.
  5. Es una súplica en la que Jeremías implora el socorro de Dios para que ponga fin a tantos males, V.

«Aunque el sentido literal inmediato (*de las Lamentaciones*) tiene por objeto llorar las calamidades de los hijos de Judá, y la ruina de la santa ciudad, asolada por el ejército de Nabucodonosor, y con este motivo excitar a penitencia, y a mover a una sincera conversión a los corazones de los Israelitas, afligidos y quebrantados con las pesadas cadenas del cautiverio; pero se advierte otro segundo sentido más principal, que es vaticinar la total ruina de Jerusalén, como castigo del enorme pecado del Deicidio, cometido por los Judios contra la persona de Jesucristo nuestro Salvador, y llorar la ceguedad y perfidia de la Sinagoga contra su Redentor, y la maldición de Dios, que cayó sobre aquel pueblo treinta y siete años después de la muerte de Jesucristo. La Iglesia misma nos lo hace conocer así por el uso que hace de estas sagradas Lamentaciones en los tres días, en que celebra la memoria fúnebre de la muerte del Señor (*Scío*).

## 200. Autor y estilo de las Lamentaciones.

La tradición de la Sinagoga y de la Iglesia atribuye con razón las Lamentaciones a Jeremías. Confirman esta tradición el examen intrínseco del Libro, su contenido, tono, lenguaje y estilo. El poema data indudablemente de la época de la ruina del reino de Judá y del principio del cautiverio.

«El estilo de las Lamentaciones de Jeremías es vivo, sublime, tierno y patético, y tan propio para inspirar los sentimientos de dolor y de compasión, que no hay obra semejante en toda la antigüedad, que justamente se pueda comparar en este punto con un capítulo de estos Trensos» (*Scío*).

Los Judíos como los cristianos siempre han tenido por canónico y divinamente inspirado el Libro de las Lamentaciones <sup>1</sup>.

### 3. — La Profecía de Baruch y la Epístola de Jeremías

#### 201. Argumento y autenticidad de la Epístola de Jeremías. (*Baruch*, VI) <sup>2</sup>.

La Epístola, que Jeremías envió a los que debían ser llevados cautivos a Babilonia, para anunciarles lo que le había mandado el Señor, toda se dirige a ponerlos sobre aviso de que no debían temer a los ídolos ni darles culto.

Jeremías demuestra en esta Epístola un profundo conocimiento de la religión de Babilonia; su carta es un monumento arqueológico en el que encontramos descritas con todos los detalles las estatuas de los dioses caldeos, así como las ceremonias que usaban para vestir y despojar a los ídolos. Nada más a propósito que este escrito para hacer perseverar a los hijos de Israel en el culto del verdadero Dios.

Los intérpretes protestantes niegan a Jeremías esta Epístola por su texto primitivo griego y por hallar entre algunos de sus pasajes y los otros escritos de Jeremías alguna contradicción.

Mas se ha de saber que el autor la escribió en hebreo: y no contiene nada que no haya podido ser escrito por Jeremías. Verdaderamente este libro nos fué transmitido en griego, pero contiene tantos hebraísmos que no se explicarían si su texto primitivo no hubiera sido escrito en hebreo. Se dice que hay contradicción entre los vaticinios de Jeremías y esta Epístola en la duración del cautiverio: *Jerem.* XXIX, 10 «Septuaginta anni = setenta años» Epist. (*Bar.* VI, 2) «usque ad generationes septem = hasta siete generaciones». Habría contradicción si a la palabra *generación* (o mejor *periodo*, *hebr.* dor) se le asignara un cierto y determinado número de años; mas en ningún lugar de la S. Escritura se le asigna. O también se puede admitir que sea error del amanuense que leyó y escribió 7 periodos en lugar de 3 periodos, etc.

Hay otras pruebas que confirman la autoridad del título: La conformidad de la Epístola con los caracteres de las personas y de los tiempos; y el estilo de esta Epístola combina perfectamente con el estilo de Jeremías.

#### 202. Argumento y autenticidad de la Profecía de Baruch.

Baruch (*bendecido*) profeta, oriundo de noble familia, fué el amanuense y compañero de Jeremías, a quien profesó singular cariño y fidelidad inquebrantable.

<sup>1</sup> Muchos racionalistas negaron a Jeremías las Lamentaciones, pero inútilmente. Pues en el argumento de los dos Libros no pudieron probar oposición y pugna alguna, como pretendieron, ni hallar diferencia de lengua y estilo.

<sup>2</sup> Tratamos primeramente de la Epístola de Jeremías, aunque según la Vulgata se encuentre en Baruch VI, para no separar las obras genuinas de él por la obra de otro.



Tomada la ciudad por Nabucodonosor, Baruch quedó en Palestina con su maestro, y poco después ambos fueron obligados a marchar a Egipto (*Jer.* XLIII, 6). Desde allí Baruch hizo un viaje a Babilonia donde leyó a los hermanos cautivos y al rey Joakim su pequeño Libro, que escribió cinco años después de la destrucción de la ciudad y del Templo. Los cautivos le enviaron a Palestina con vasos y ofrendas para que rogase por la salud del rey Nabucodonosor y su hijo Baltasar, y al mismo tiempo para que exhortase a los que habían quedado en Jerusalén al cumplimiento de la Ley leyéndoles el mismo Libro (*Baruch*, 1). Es probable que volviera a Egipto para acompañar a Jeremías, y finalmente, que con éste fuera llevado por Nabucodonosor a Babilonia (a. 578), donde murió.

El argumento del Libro de Baruch es consolatorio. Este Libro se divide en dos partes principales, perfectamente distintas. La Epístola de Jeremías, de que ya se ha tratado, es como el Apéndice.

LA PRIMERA PARTE contiene: 1º, Una introducción, I, 1 - 14; y 2º, una súplica que se subdivide en dos secciones. La primera sec. es una especie de confesión en la que el pueblo cautivo reconoce sus pecados, I, 15 - II. En la segunda sección los culpables arrepentidos piden a Dios ponga término al castigo que reconocen haber merecido, III, 1 - 8.

LA SEGUNDA PARTE contiene un discurso de Baruch. 1º, Exhorta al pueblo a buscar la verdadera sabiduría y a convertirse, III, 9 - IV, 8 <sup>1</sup>. — 2º, Consuela a los cautivos; les recomienda ser firmes y valerosos y les promete que serán vengados, IV, 9 - 29. — 3º, Se dirige a la misma Jerusalén y le anuncia que sus hijos llevados con ignominia a un país extranjero, volverán a ella con gloria, IV, 30 - V. — 4º, La Epístola de Jeremías, VI.

Aunque las dos partes que forman el Libro, difieran por su forma, con todo, es tan grande la unidad que hay entre ellas, que sin razón alguna se atribuirían a dos distintos autores. No hay entre ellas diferencia de estilo:

<sup>1</sup> Los versículos 36 - 38 del Cap. III contienen una profecía mesiánica notable en la que la mayor parte de los Padres han visto el mismo pensamiento expresado en el Evangelio de San Juan: *Y el Verbo se hizo carne; y habitó en medio de nosotros* (I, 14):

«Este es nuestro Dios,  
Y no será reputado otro delante de él:  
Este halló todo camino de doctrina,  
Y la dió a Jacob su siervo,  
Y a Israel su amado.  
Después de esto fué visto en la tierra,  
Y conversó con los hombres» (*Baruch*).

y si en la primera parte hay más alusiones a los libros más antiguos que en la segunda parte, tampoco faltan las alusiones en ésta, v. g. a Isaías y a Jeremías.

En *qué tiempo y por quién fué escrito* este Libro, nos lo dice el mismo Libro: «*Estas son las palabras del libro, que escribió Baruch hijo de Nerías... en el año quinto... en el tiempo en que los Caldeos tomaron a Jerusalén, y a fuego la abrasaron* (1, 1-3).

Se ha pretendido encontrar en el curso del libro algunos pasajes que indican que fué escrito después del fin del cautiverio y de la reconstrucción del templo, 1, 10, 14; 11, 26. — El autor habla indudablemente en estos lugares, del altar del Señor y de la casa de Dios, pero es de la casa de Dios arruinada y del altar sobre el que se continuaba ofreciendo sacrificios, como en los pasajes análogos de Jeremías XLI, 5; de 1 Esdr. II, 68.

Este libro fué escrito en hebreo. Se deduce de los muchos hebraísmos que en él se notan. Orígenes tuvo en su poder el texto hebreo, que reprodujo en sus Exaplas.

Del texto primitivo, hoy día perdido, tenemos una traducción griega de la cual derivaron las demás versiones. El texto Latino de nuestra Vulgata, pertenece a la antigua versión latina anterior a S. Jerónimo y a su vez reproduce literalmente el griego.

Las cosas narradas no desvirtúan la autoridad de la inscripción. Por su peso caen todas las objeciones y se desvanecen todas las dificultades históricas, cuando los pasajes controvertidos se explican según las reglas de la hermenéutica; ni hay que negar la realidad de los hechos, sólo por no ser éstos referidos por otros autores <sup>1</sup>.

### 203. Canonicidad de la Profecía de Baruch y de la Epístola de Jeremías.

La antigua sinagoga reconoció la autoridad canónica del Libro de Baruch y de la Epístola de Jeremías. En el N. Testamento no son citados; pero desde los más antiguos tiempos abundan los testimonios que demuestran irrefutablemente que la Iglesia siempre reconoció su canonicidad.

Daniel en su súplica sigue tanto la primera parte de este libro, que parece hace suyas las palabras de Baruch (*Dan. IV*). Judas Macabeo y el Sanedrín atestiguan la autenticidad y la autoridad de la Epístola (*2 Mach. II, 2*), etc. Más de treinta Padres de los primeros siglos refieren como testimonio divino

<sup>1</sup> Niegan los contrarios que el hijo de Nabucodonosor se llamara Baltassar (I, II sq.); mas no se sabe con qué razón; pues Baltassar es nombre caldeo (*Dan. V, 1*) y fácilmente se admite, que Évilmerodach o se llamó con el nombre de Baltassar, o que tuvo un hermano mayor, que llevó este nombre.

lo de Baruch III, 36-38. Tertuliano y S. Cipriano alegan la Epístola de Jeremías; y S. Cirilo de Jerusalén y S. Atanasio la pusieron en su canon. En los catálogos latinos se omite porque estaba unida con la Profecía de Baruch.

## CAPITULO IX

### La Profecía de Ezequiel

#### 204. Vida y misión profética de Ezequiel.

Ezequiel (*hebr.* Yehezqê'l = Dios hace fuerte, o Dios es fuerte; *Vulg.* Ezechiel), hijo de Buzi, sacerdote, trasportado con su mujer a Babilonia por Nabucodonosor al mismo tiempo que el rey Jeconías, fijó su residencia a orillas del río Chobar. El quinto año de su cautiverio fué llamado por Dios al ministerio profético, y lo ejerció cuando menos por veinte y dos años con grande autoridad entre los Judíos desterrados con él, aunque no faltaron quienes se burlaron de sus vaticinios. Hacia el fin de su vida recogió y puso en orden sus profecías en un Libro.

Este profeta vivió durante los días más infelices de la historia de Judá: aprendió en el destierro los tristes detalles de la ruina de Jerusalén y del templo, sin que viera brillar el día de la libertad.

La energía y buen temple de su carácter, fundado en su fe, le hicieron soportar con paciencia y valor las desdichas de la cautividad. Jamás se nos presenta como hombre ordinario: siempre se porta, piensa, siente y obra como profeta, sostenido por el brazo de Dios y lleno de una fuerza sobrenatural.

Si el año *trigésimo* en que tuvo principio su misión (I, 1) se entienda de su edad, nació el a. 622, pocos años después que Jeremías había empezado su ministerio profético. El último vaticinio que escribió, lo publicó el a. 27 de su transmigración; se ignora hasta cuándo vivió. Una tradición judaica, recibida por los Padres, dice que fué muerto cerca de Babilonia por orden de un juez del pueblo de Israel, porque lo había reprendido por su idolatría.

Ezequiel ocupa un lugar preeminente entre los Profetas. — Cuando el antiguo estado teocrático iba cayendo, Dios suscitó a Ezequiel para que en *tierra extranjera* preparara los cautivos a un nuevo Estado que debía fundarse. Por tanto a fin de que los cautivos al ver destruído el antiguo reino y el templo, no perdieran toda esperanza de

una suerte mejor, Dios les envió a Ezequiel. Este, como profeta de la fidelidad divina, debía hacerles conocer la fidelidad de Dios en sus promesas, y llenándolos de una nueva esperanza, conducirlos nuevamente al Señor.

Les hace ver que aún quedaba de la casa de David un sarmiento, que plantado sobre un monte muy elevado llenaría toda la tierra (XVII, 22 sqq. etc.); en lugar del antiguo templo y culto, etc., destruidos, enseña que habrá un nuevo templo, un nuevo culto, una nueva ciudad, una nueva distribución de la tierra, dando de estas cosas las figuras o imágenes trazadas a grandes líneas (XL-XLVI). Dios, al mandar a Ezequiel que de nuevo y más claramente proponga las promesas hechas anteriormente, tiene por fin principal por medio de la manifestación de su fidelidad traer al pueblo a la observancia de la Ley. Y muchas veces pone como un sello a sus amenazas y promesas diciendo: *Et scietis, quia ego Dominus* (VI, 13; VII, 4, 9, etc.), es decir *el que es*, que desde la eternidad y por toda la eternidad *es* por sí mismo, y por tanto, incapaz de todo cambio, es fiel en sus palabras; aquel que habiéndose mostrado fiel e inmutable en los castigos, que había amenazado, también se mostrará fiel en dar los premios que ha prometido al pueblo que hiciere penitencia.

### 205. Argumento y división del Libro de Ezequiel.

La profecía de Ezequiel consta de muchos vaticinios, de acciones simbólicas y de visiones; una parte de ella anuncia la inminente caída del reino de Judá, y otra parte la suerte feliz del nuevo reino mesiánico que surgirá.

Según la misión profética este libro se podría dividir en dos partes. En la primera parte que contiene los vaticinios pronunciados hasta el mes décimo del año 9 de Sedecías (es decir hasta el principio del sitio de la ciudad), el Profeta previene a los cautivos contra la ciega confianza que habían puesto en el socorro de Egipto (XVII, 15-17; cf. *Jerem.* XXXVII, 6), porque no podrá salvarlos de las manos de los Babilonios, y les asegura que el asedio de la ciudad santa está cercano y que su desgracia es inevitable. En la segunda parte (es decir en los vaticinios promulgados desde el mes décimo del año 12, o mejor 11, después que se había recibido el anuncio de la toma o destrucción de la ciudad), consuela a los cautivos con la promesa de la libertad futura y del regreso a la patria; los anima al mismo tiempo con la seguridad de las bendiciones mesiánicas.

Las inscripciones cronológicas nos hacen conocer que el profeta tuvo muy en cuenta la cronología en la disposición de sus vaticinios. Además del *exordio* que trata de la vocación y preparación del profeta para su misión (I, 1-III, 21) con razón se pueden distinguir tres partes. La primera abarca los vaticinios de amenaza contra los hijos de Israel, vaticinios dispuestos cronológicamente (III, 22-XXIV, 27).

La segunda abarca los vaticinios (en los cuales parece prevalecer el orden geográfico) contra las naciones extranjeras (XXV, 1 - XXXII, 32). La tercera contiene los vaticinios (dispuestos cronológicamente) pronunciados para consolar a los cautivos (XXXIII, 1 - XLVIII, 35). El siguiente Cuadro indica la división del Libro en sus líneas más generales.

EXORDIO. Vocación y preparación del profeta, I, 1 - III, 21.

|         |   |   |
|---------|---|---|
| Partes: | <p>1<sup>a</sup> Profetizando que era inevitable la próxima ruina de la ciudad y del reino, enseña que Dios es fiel en sus amenazas, III, 22 - XXIV - 27.</p> | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Se anuncia la cierta ruina de la ciudad, y la suerte infeliz del pueblo, III, 22 VII, 27.</li> <li>2. Al profeta se le revela la ruina de la ciudad y su causa, VIII, 1 - XI, 25.</li> <li>3. Se predice la esclavitud de Sedecías y del pueblo y se describen las causas de la desgracia, XII, 1 - XIX, 14.</li> <li>4. Se exponen las causas de aquellas penas, y las mismas desgracias de tal manera, que se ve que este divino juicio ha de servir para enmendar al pueblo y manifestar la gloria divina, XX, 1 - XXIII, 49.</li> <li>5. Vaticinios promulgados el mismo día que Jerusalén empezó a ser sitiada, XXIV, 1 - 27.</li> </ol> |
| Partes: | <p>2<sup>a</sup> A siete gentes se anuncia la ruina, XXV, 1-XXXII, 32.</p>  | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. A seis pueblos vecinos que se alegraron de la ruina de Judá, se les anuncia el castigo, XXV, 1 - XXVIII, 26.</li> <li>2. El Egipto es castigado con seis vaticinios, XXIX, 1 - XXXII, 32.</li> </ol>  |
| Partes: | <p>3<sup>a</sup> Demuestra con vaticinios de consuelo, que Dios es fiel en sus promesas, XXXIII, 1 - XLVIII, 35.</p>  | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Qué debe hacer el pueblo para ser participe de las promesas de Dios: no basta para esto la sangre Abrahámica, XXXIII, 33.</li> <li>2. Vaticinios de la restauración y futura gloria de Israel, XXXIV, 1-XXXIX, 29.</li> <li>3. Descripción profética del nuevo reino de Israel, XL, 1 - XLVIII, 35.</li> </ol>  |

### 206. Estilo de Ezequiel.

El estilo de Ezequiel se distingue en el original por un gran número de palabras y formas que le son propias. Es un término medio entre el de Isaías y el de Jeremías, y en cierto modo recuerda el del Pentateuco. Tiene muchos aramaismos. El rasgo más característico del género literario de este profeta, es su predilección a los símbolos. Gran número de sus imágenes son nuevas y tomadas del país en que vivía. De ahí proviene principalmente la obscuridad de su lenguaje.

Dice S. Jerónimo: «Ezequiel tiene los principios y el fin (*de su profecía*) envueltos en tantas obscuridades, que entre los Hebreos estas partes con el exordio del Génesis, no se leían antes de los treinta años»<sup>1</sup>.

Mas todos los críticos están unánimes en reconocer en Ezequiel un poeta superior. El lector encontrará en los versos de Ezequiel una sublimidad, ternura y belleza que le son propias.

Una de las cualidades del libro de Ezequiel bajo el punto de vista literario es su gran variedad, pues contiene visiones, acciones simbólicas, semejanzas, parábolas, proverbios, alegorías, etc.

### 207. Sentido de los Capítulos XL-XLVIII.

Los últimos capítulos de Ezequiel, XL-XLVIII, se han de entender en sentido alegórico. Así los han entendido los más de los Padres. Estos Capítulos son la descripción simbólica y poética del futuro reino mesiánico. Bajo los símbolos de un vastísimo templo erigido sobre un elevado monte, del culto levítico restaurado, de la tierra fecundada por una admirable fuente y distribuída de igual manera a las doce tribus y a los extranjeros, el profeta describe la hermosura, la santidad y la universalidad del reino mesiánico.

### 208. Autenticidad y canonicidad de las profecías de Ezequiel.

Es doctrina común y cierta que Ezequiel mismo escribió y reunió en un solo Libro todos sus vaticinios. La autenticidad de estas profecías jamás ha sido formalmente combatida.

Las profecías de Ezequiel desde el tiempo de Jesús, hijo de Sirach, ocuparon en el canon el mismo lugar que ocupan ahora y siempre fueron consideradas por la Sinagoga y la Iglesia como divinamente inspiradas.

<sup>1</sup> *Praef. in Ezech.*

El hijo de Sirach celebrando a los *varones gloriosos*, inmediatamente después de Jeremías y antes de los profetas menores, nombra a Ezequiel y describe su libro como lo tenemos hoy. En el Nuevo Testamento Ezequiel no es alegado expresamente; pero bastante frecuentemente se hacen alusiones a sus vaticinios y símbolos. Cf. *Joan.* X, 11 cum *Ez.* XXXIV, 11 sqq.; *Matth.* XIII, 32 cum *Ez.* XVII, 23. Máximamente S. Juan en el Apocalipsis mira a Ezequiel y resume y hermosea sus vaticinios (cf. *Apoc.* XVIII. - XXI. cum. *Ezech.* XXVII; XXXVIII, XXXIX; XLVII, XLVIII).

## CAPITULO X

### La profecía de Daniel

#### 209. Vida y misión de Daniel.

Daniel (*hebr.* *Iudex Dei vel divinus, aut Iudex meus est Deus*; en hebreo: *Juez de Dios* o *divino*, o *Dios es mi juez*), el cuarto de los grandes profetas, de linaje real, fué llevado cautivo a Babilonia, por Nabucodonosor, siendo niño, el año cuarto del rey Joakim (605 antes de J. C.). Allí con tres de sus compañeros fué puesto en la escuela del palacio real a fin de servir en la corte y ser instruído en la ciencia y literatura de los Caldeos. Observó fielmente la ley mosaica; ganó la confianza del que estaba encargado de velar por él (I, 8-16); hizo rápidos progresos y al cabo de tres años (I, 5-18) tuvo ocasión de manifestar la penetración de su espíritu y su perspicacia explicando el sueño de Nabucodonosor (II, 14 sqq.) y demostrando la inocencia de Susana (XIII, 45 sqq.). El rey lo nombró Gobernador de la provincia de Babilonia, y fué considerado como el principal entre los presidentes de los sabios de Babilonia. Interpretó un segundo sueño de Nabucodonosor (IV, 7-27) y el *Mane, Thecel, Fares*, en el banquete celebrado por Baltasar sucesor de Nabucodonosor, con los de su corte, aunque no ocupaba entonces su antiguo puesto oficial entre los magos (V, 2, 7, 8, 12).

Después de la conquista de Babilonia por los Medos y los Persas, llegó a ser, bajo Darío *el Medo*, el primero de los tres ministros del imperio (VI, 2). Excitó por esto la envidia de sus enemigos, que le hicieron arrojar dos veces en la fosa de los leones, en la que fué

preservado de un modo milagroso (VI; XIV, 29-42); lo que le aseguró la confianza de Darío. Ciro que poco después tomó las riendas del poder, se mostró igualmente muy bien dispuesto en favor de Daniel (VI, 28; cf. I, 21).

En el tercer año de este rey fué cuando tuvo a orillas del Tigris (a. 534) su última visión (X, 1, 4).

Nos es desconocido el fin de su vida. Se cree comúnmente que murió en Susa, donde se enseña su tumba, a la que los peregrinos acuden en tropel <sup>1</sup>. Ezequiel en sus profecías cita a Daniel con Noé y Job, como modelo de justicia (XIV, 14, 20) y alaba también su sabiduría (XXVIII, 3). — Daniel por su posición y más aún por sus oráculos, por sus predicciones sobre la venida del Mesías, influyó poderosamente sobre sus hermanos: y con el ejemplo de su vida los animó a observar la Ley de Dios: los consoló en su destierro y preparó los caminos para la venida del Cristianismo.

### 210. Argumento e índole del Libro de Daniel.

El Libro de Daniel, que la Iglesia siempre tuvo por canónico (más completo que el libro del canon judaico y protestante), difiere de casi todos los otros libros proféticos por su argumento; pues en su mayor parte es histórico.

La parte histórica del Libro tiene principalmente a hacer ver que Dios manifestó su grandeza por medio de Daniel y sus compañeros. La parte profética con cuatro visiones enseña, que Dios manifestará su grandeza destruyendo los reinos paganos.

### 211. División del Libro de Daniel.

El Libro de Daniel se puede dividir en dos partes, con una Introducción y dos Apéndices. En el Cuadro siguiente a grandes rasgos se ven las divisiones principales de su contenido.

INTRODUCCIÓN, I, 1-21. Preparación de Daniel: observa la ley: con sus tres amigos obtiene elevados cargos en la corte del Rey.

---

<sup>1</sup> Estaban por acabar los setenta años del cautiverio predichos por Jeremías. Ciro no tardó en permitir a los Judíos que lo deseaban, que volviesen a Palestina y reedificasen el templo. Daniel no volvió con los cautivos: a la edad de cerca de noventa años había llegado cuando tuvo fin la cautividad de Babilonia. Quedó con Ciro, aunque no vivió mucho tiempo más después del cautiverio.



1ª Se refieren cinco sucesos con los cuales Dios por medio de Daniel y sus amigos manifiesta su majestad, II, 1-VI, 28.

1. Sueño de Nabucodonosor de una grande estatua destruída por una piedrecita, II, 1 - 48.
2. Los tres amigos de Daniel no adoran la estatua de Nabucodonosor y son echados en el horno, III, 1 - 97.
3. Epístola de Nabucodonosor de su enfermedad predicha por Daniel, III, 98-IV, 34.
4. Caída y fin de Baltasar, V, 1 - 31.
5. Daniel echado por Darío el Medo en la fosa de los leones, es salvado por Dios, VI, 1 - 28.

2ª Consta de cuatro visiones en las cuales se describe a Dios que manifiesta su majestad destruyendo los reinos paganos, VII, 1 - XII, 13.

1. Visión tenida el año 1 de Baltasar, VII, 1 - 28.
2. Visión tenida el año 3 de Baltasar, VIII, 1 - 27.
3. Visión tenida el año 1 de Darío Medo, IX, 1 - 27.
4. Visión tenida el año 3 de Ciro, X, 1 - XII, 13.

Apéndices deuterocanónicos, XIII, 1 - XIV, 42. El primero narra la historia de Susana, XIII, 1 - 64. El segundo narra la destrucción del ídolo de Bel y del dragón y la preservación de Daniel en la fosa de los leones, XIV, 1 - 42.

La profecía de Daniel se distingue de los otros libros proféticos por su lengua y su índole. Los otros profetas consideran el reino mesiánico principalmente como una continuación del reino davídico; mas Daniel manifiesta la relación del reino mesiánico con los grandes imperios del mundo; con la destrucción de los cuales se daría lugar al nuevo imperio del Mesías, que ocuparía el mundo entero; y completando en parte los vaticinios de los profetas que le precedieron, en parte detallándolos con mayor precisión, prepara aquella última revelación, que Dios daría a la Iglesia por el profeta del Nuevo Testamento.

Mientras los otros parece que describen el cautiverio de Babilonia como la última de las desgracias, Daniel preluendo a S. Juan Apóstol, enseña que más graves persecuciones debían preceder a la última y perfecta gloria (XI, 36 sqq.).

## 212. Texto: lengua y versiones del Libro de Daniel.

El Libro de Daniel está escrito en dos lenguas diferentes; parte en hebreo y parte en arameo o caldeo.

Están en hebreo los cap. I - II, 3; VIII - XII; en caldeo los cap. II, 4 - 49; III, 1 - 23, 91 - 100; IV - VII. Las partes deuterocanónicas,

es decir la oración de los tres niños (III, 24 - 90), la historia de Susana, de Bel y el dragón (XIII - XIV) llegaron a nosotros solamente en griego.

Hay dos versiones griegas del Libro de Daniel: la versión de los LXX intérpretes, de la cual se han servido los primitivos Cristianos; y la versión de Teodoción, de la cual desde el siglo tercero se sirve la Iglesia griega. S. Jerónimo en su Comm. in Dan. IV, 6, dice:

«Hay dos versiones griegas del Libro de Daniel: la versión de los Setenta Intérpretes, y la versión de Teodoción».

La traducción de Daniel por Teodoción sustituyó felizmente a la de los Setenta en las Iglesias griegas; pues esta última, al decir de S. Jerónimo en el *Prolog. in Dan.*, era infiel.

Nuestra versión Vulgata fué hecha por S. Jerónimo sobre el texto hebreo y caldeo. Para la versión de las partes deuterocanónicas San Jerónimo se sirvió de la versión de Teodoción.

### 213. Origen y autenticidad del Libro protocanónico de Daniel.

Ningún Libro, a excepción del Pentateuco, fué impugnado más cruelmente que el de Daniel. Nuestros adversarios lo rechazan todo, o cuando menos las partes deuterocanónicas.

El primer argumento de la autenticidad de la parte protocanónica nos lo da el mismo Daniel presentándose como su autor. Este mismo testimonio es confirmado por toda la índole de la obra, sea que se considere la lengua en que fué escrita esta parte, sea que se considere el carácter de las narraciones y de las visiones.

Casi todos los intérpretes conceden que es uno solo el autor del libro protocanónico: probado pues el origen daniélico de una perícopa, queda demostrada la autenticidad de todo el libro. Ahora bien, Daniel expresamente dice ser el autor y escritor no de una sola visión. ¿Qué cosa más clara que aquello: «*Daniel somnium vidit... et somnium scribens*» = Daniel vió un sueño... y escribiendo el sueño», etc.? (VII, 1). Desde el Cap. VII al Cap. XII, Daniel habla en primera persona. En el cap. XII, 4, Daniel es nombrado y se le manda cerrar los sermones y sellar el libro: *Tu autem, Daniel, claude sermones, et signa Librum usque ad tempus statutum* = Mas tú, Daniel, ten cerradas estas palabras, y sella el libro hasta el tiempo determinado.

Las dos lenguas en que está escrito el libro, hacen ver que el autor vivió en un tiempo en que la una y la otra se usaban comúnmente: ahora bien, antes de la cautividad era usada sólo la hebrea, aunque la aramaica no era desconocida a los más doctos. En la época del cautiverio la aramaica empezó a prevalecer de tal manera entre los Judíos, que en la edad de Nehemías ya muchos hebreos ignoraban totalmente la lengua hebrea (2 *Esd.* XIII, 24). En el tiempo de los Macabeos la lengua aramaica era común y vulgar; además de ésta se empezó a usar de la lengua griega, mientras la hebrea servía sólo para los rabinos. Por esto, nuestro libro, que a confesión de los adversarios estaba

destinado a consolar y exhortar al pueblo, sólo en tiempo de la cautividad o poco tiempo después, pudo ser escrito en hebreo y arameo.

Además la naturaleza de las narraciones y visiones hace ver que el autor tuvo un conocimiento tan exacto de las cosas babilónicas, que no se podría explicar si el autor no hubiese vivido en tiempo del reino de Babilonia y en la misma corte real: cosas que concuerdan muy bien con Daniel.

Los racionalistas pretenden sostener que este Libro es apócrifo y que las profecías que contiene han sido escritas después de haber sucedido los hechos, *post eventum*, en la época de los Macabeos. Nada más falso que esto. En efecto Josefo Flavio refiere (*Ant. Jud.* XI, VIII, 5) que fueron enseñadas las profecías de Daniel a Alejandro Magno cuando éste entró en Jerusalén. El primer Libro de los Macabeos, supone la existencia del Libro de Daniel (1 Mac. II, 60); y más aún, el conocimiento de la versión griega de este libro (1 Mac. I, 54 y Dan. IX, 27; 1 Mach. II, 59, y Dan. III, véase el texto griego): por consiguiente el libro de Daniel había sido escrito mucho tiempo antes de esa época. No se puede explicar la admisión de Daniel en el canon judío sino admitiéndole como obra auténtica. Este canon se había formado antes de los Macabeos, y por consiguiente todos los escritos que contiene, son de fecha anterior. Además, el empleo de ciertas palabras de origen ario y no semítico, no se explica más que por la morada de Daniel en la corte de los reyes de Persia: un judío que hubiera escrito en Palestina, no hubiera jamás usado tales expresiones.

El segundo argumento nos lo da la tradición, que en estas cuestiones es de grandísima autoridad. Nuestro Señor mismo atestigua que este Libro es de Daniel (cf. Matth. XXIV, 15). Los Apóstoles se sirven de él como de libro divino; lo cual no les hubiera sido lícito, si lo hubiesen atribuido no a Daniel profeta del 6 siglo, sino a un defraudador del 2 siglo antes de Cristo. Toda la antigua Sinagoga, finalmente, reconoció como cosa cierta el origen daniélico de este Libro <sup>1</sup>. Muchas objeciones se hacen contra la genuinidad del Libro de Daniel; objeciones que sólo estriban sobre arbitrarias y erróneas interpretaciones de algunos pasajes. Ni son de mayor importancia las que se pretende deducir de la índole y doctrina del Libro, o del silencio sobre Daniel de algunos libros de la Escritura de fecha más reciente.

<sup>1</sup> Se supone la autenticidad del Libro de Daniel en todos aquellos pasajes en que se alude a este libro como a libro divino. Hacen al caso todos aquellos pasajes en los cuales el Señor llamándose *hijo del hombre*, nos recuerda la visión de Daniel (cf. Matth. XXVI, 64 y Marc. XIV, 62 cum Dan. VII, 13); igualmente la alusión de S. Pedro a los profetas que escudriñando el tiempo de las cosas predichas fueron enseñados que aquellas cosas estaban destinadas a las futuras generaciones (1 Petr. I, 10 sqq. cf. Dan. XII, 6-12); al caso hace la descripción que San Pablo hace del anticristo (2 Thess. II, cf. Dan. XI, 36 sq); y las casi innumerables alusiones de S. Juan (Dan. VII, 3 sqq. cf. Apoc. XIII, 1 sqq. — Ibid. VII, 7 sq. cf. Dan. XI, 7 sq. etc.).

Matatías muriendo propone a sus hijos entre otros ejemplos de fortaleza sacados del Antiguo Testamento el de «Ananías y Azarías y Misael, que por su fe fueron librados de la llama», de «Daniel, que por su sinceridad (*inocencia y rectitud*) fué librado de la boca de los leones» (1 Mach, II, 59 sq.).

## 214. Autenticidad y autoridad de las partes deutero- canónicas del Libro de Daniel.

La lengua (griega) en que están hoy escritas las partes deutero-  
canónicas, no impide que se tengan por auténticas, porque está pro-  
bado con sólidos argumentos que el texto primitivo fué hebreo.

De gran peso es el testimonio de Teodoción, el cual no habría dado  
cabida en su edición a las perícopas que no hubiese leído en el texto hebreo:  
y sería cosa temeraria y sin fundamento decir, que recibió en su versión  
aquellas partes, con pequeños cambios, sacándolas de la versión alejandrina.  
Porque la semejanza o desemejanza que hay entre Teodoción y los Setenta  
se debe admitir indistintamente para las partes deutero-  
canónicas y las proto-  
canónicas. Ahora bien, Teodoción en las partes proto-  
canónicas siguió la ver-  
sión alejandrina, en todos los lugares en que aquella versión concordaba con  
el texto primitivo (hebreo); y donde la traducción de los Setenta discrepaba  
del texto primitivo, ajustó su versión al texto primitivo hebreo. Y se debe ad-  
mitir que haya seguido la misma norma en las partes deutero-  
canónicas; y esto  
tanto más, cuanto más graves eran algunas diferencias (principalmente en los  
cap. XIII y XIV). Se agrega otra razón: los numerosos hebraísmos que se  
encuentran ya sea en la versión de los Setenta, ya sea en la de Teodoción. Más  
aún, en algunos lugares en los cuales el texto alejandrino tiene una frase ver-  
daderamente griega, Teodoción retuvo en su versión la frase hebrea: de ma-  
nera que sus hebraísmos no sólo prueban nuestro aserto, sino que hasta cor-  
roboran el anterior argumento.

Dícese: La semejanza de palabras que usa Daniel con los ancianos ini-  
cios en el relato de Susana (Dan. XIII, 54, 55, 58, 59) suponen un original  
griego y no hebreo, y por consiguiente todo el relato ha sido inventado por  
un griego. A esta objeción se han dado varias respuestas. Para nosotros basta  
decir con Orígenes que por la escasez de los monumentos hebraicos, ignora-  
mos a cuáles palabras hebreas correspondan las griegas *schinos* y *prinos*; luego  
sería cosa temeraria decir que en hebreo no pudieron existir las mismas paro-  
nomasias (semejanzas de palabras). También se puede decir, que el traductor  
griego para seguir el juego de las palabras del original, no ha traducido exac-  
tamente las expresiones del texto, sino que ha buscado términos griegos que  
formaran juego de palabras en su idioma.

En la materia de las tres partes deutero-  
canónicas nada hay que  
nos impida reconocer a Daniel como autor de ellas. Y de no haber  
sido consideradas estas partes como proto-  
canónicas, nada se infiere  
con razón en contra de su origen daniélico.

La *autoridad divina* de las partes deutero-  
canónicas está com-  
probada y puesta fuera de toda duda por el testimonio unánime de  
la Iglesia.

Estas partes fueron aceptadas no sólo por los Judíos helenistas, sino que  
también de ellas hicieron mención los que se servían de la lengua hebrea.  
Orígenes dice que los más sabios de los Judíos Palestinos conocieron el relato  
de Susana, pero que lo quitaron del conocimiento del pueblo por la deshonra  
que de la maldad de los ancianos recaía sobre los principales del pueblo.

Numerosos Santos Padres, como S. Clemente Romano, Irineo, Hilario,  
Jerónimo, etc., cuentan entre las divinas Escrituras las partes deutero-  
canó-  
ni-  
cas.

nicas del Libro de Daniel. Los antiguos monumentos cristianos comprueban la autoridad de estas partes, pues nos representan a los tres niños en el horno rezando con el ángel del Señor, a Daniel sentado en medio del pueblo como juez, o en la fosa de los leones recibiendo la comida del profeta Abacuc.

## CAPITULO XI

### De los doce Profetas Menores

#### 215. Del Libro de los doce Profetas Menores.

En un solo Libro tenemos reunidas las profecías de los Profetas Menores, llamados así por ser muy breves sus escritos. La colección de los doce Profetas Menores en un Libro, se atribuye comúnmente a Esdras.

Jesús hijo de Sirach bastante claramente insinúa que al empezar el siglo 2 antes de J. C. ya estaban coleccionados o reunidos en un solo Libro, diciendo: *Que los huesos de los profetas menores reverdezcan en sus sepulcros; porque ellos han fortificado a Jacob, y le han rescatado por la firmeza de su fe* (Eccli. XLIV, 12).

El orden en que están colocados en nuestra Biblia Vulgata estos Profetas, está tomado de las Biblias hebreas. En la Vulgata antigua, anterior a S. Jerónimo, están puestos según el orden, que tienen en la edición de los Setenta, que es diferente.

En la Vulgata latina y en la versión siríaca son colocados en el siguiente orden, que es cronológico al menos para aquellos, cuyo tiempo profético es conocido: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías.

#### 1. — La Profecía de Oseas

Oseas (hebr. *Salvación* o *Salvador*), hijo de Beerí, probablemente oriundo del reino de Israel y nacido hacia fines del siglo 9 a. de C., ejerció su larguísima misión profética durante el reinado de cuatro reyes de Judá (Ozías, Joatham, Achaz y Ezequías), en el reino septentrional (de Israel). No sólo con las palabras llamó a la observancia de la Ley a sus correligionarios, sino que también con los dos matrimonios que contrajo, quiso hacerles entender su ingratitud para con Dios, y la suerte que les esperaba.

A Oseas llamado al ministerio profético, le mandó Dios que celebrara matrimonio con una mujer en otro tiempo fornicaria, para hacer entender que el pueblo de Israel entregado a la idolatría se había rehusado a desposarse con Dios. Se le manda celebrar un segundo matrimonio con otra mujer

adúltera, pero se le prohíbe consumir el matrimonio, para significar que Dios entregaría a la esclavitud aquel pueblo adúltero. Parece que su ministerio duró de cuarenta a sesenta años.

Probablemente vió la ruina de su pueblo y su cautiverio (cf. XII, XIII, 10; XIV, 2, 5), de manera que terminó su breve libro profético seis años después del año 6 de Ezequías; y vaticinó al menos en los diez últimos años de Jeroboán II y de consiguiente aproximadamente desde el año 772 al año 722.

Oseas vivió en tiempos agitados; y vió su patria descender rápidamente de la cumbre de la gloria a una profundísima miseria. Su *misión* u oficio principal fué mostrar al pueblo la justicia de Dios que lo castigaría; y cómo debía recibir este castigo, que no debía servir para su destrucción, sino para su salvación.

## 216. Argumento y división de la Profecía de Oseas.

Esta profecía trata de dos cosas: de la justicia de Dios en castigar al pecador, y de su misericordia en recibir al penitente. Además de esta introducción, se distinguen en este Libro dos partes: la primera trata principalmente de la justicia de Dios, y la segunda de su misericordia.

INTRODUCCIÓN, I - III, 5. Con los dos típicos matrimonios del profeta narrados y explicados, aclara la relación existente entre Dios y el pueblo de Israel.

- |           |   |  |  |
|-----------|---|--|--|
| Partes: { | { | 1a. Reprende los crímenes del pueblo e intima sus castigos, IV, 1-IX, 9. | 1. La primera represión contra la iniquidad de la idolatría, anuncia la súbita caída de Jeroboán, IV, 1 - 19.  |
|           |   | 2a. Amenaza la pena, que llevará a la salud, IX, 10 - XIV, 9.            | 2. La segunda hiere los escándalos de los cuerdos y de los diltos; a los que se convirtieren les prometo la salud, V, 1-VI, 3.   |
|           |   |  | 3. La tercera dice que Dios inútilmente busca la salvación de todos los medios: el pueblo buscó la salvación donde no se puede hallar, IV-VII, 16.   |
|           |   |  | 4. La cuarta anuncia al pueblo el castigo inevitable, gravísimo, proporcionado a la gravedad de los pecados, VII, 1 - IX, 9.   |
|           |   |  | 1. El primer sermón hace ver la justicia de Dios y la pena, prometiendo mejor suerte si hacen penitencia, IX, 10-X, 15.  |
|           |   |  | 2. El segundo hace ver la necesidad del castigo; mas Dios no destruirá al pueblo, I-12.  |
|           |   |  | 3. El tercero propone a los Israelitas el ejemplo de Jacob, para que conozcan que cuanto más se apartaron de él, tanto más merecen ser castigados: más graves castigos sufrirán, pero Dios librará al pueblo, XII, 1-XIII, 15. |
|           |   |  | 4. El cuarto propone el castigo inminente que promete a los convertidos grande salvación, XIII, 15-XIV, 9.   |

EPÍLOGO. Manda que el pueblo atienda las palabras del profeta, XIV,

### 217. Estilo de Oseas.

S. Jerónimo ha caracterizado el estilo de Oseas con estas palabras: «Commaticus est et quasi per sententias loquens = *Es breve y casi habla por frases*». Profundamente penetrado de las iniquidades de su pueblo, Oseas se expresa valiéndose de frases cortadas: las proposiciones no están unidas entre sí, las imágenes se precipitan y acumulan; su lenguaje parece un torrente impetuoso. El Profeta tiene, sin embargo, un corazón ardiente en amor para sus hermanos y lleno de confianza en la bondad y misericordia de Dios: este contraste entre la indignación que le causan los pecados de Israel y la esperanza que le da el afecto paternal de Dios hacia los hijos de Jacob, es la fuente de las mayores bellezas de su Libro. Nada más tierno que la manera con que Dios habla de su pueblo, VI, 3-4 (véase también III, 5; XIV, 6, 9); nada más enérgico que su reprobación del pecado, V, 14; XIII, 8. El primero y tercer capítulo están en prosa; el resto de la profecía está escrito conforme a las leyes del paralelismo.

### 218. Autenticidad y divina autoridad de Oseas.

La *autenticidad y divina autoridad* del Libro de Oseas están fuera de toda discusión, por los testimonios de la Escritura y de la tradición que tiene en su favor.

S. Pablo alega a Oseas (*Rom. IX, 25, 26*) nombrándole; más frecuentemente, sin nombrarlo, lo han usado escritores más recientes que él del A. T., como Ezequiel y Jeremías. La canonicidad de Oseas bastantemente se prueba también con los solos testimonios del Nuevo Testamento. Nuestro Señor propuso a la consideración de los Fariseos algunas palabras de Oseas (VI, 6) cf. *Matth. IX, 13; XII, 7*. San Mateo (II, 15) explicó típicamente de Cristo las palabras del profeta relativas a Israel llamado desde Egipto (*Os. XI, 1*). Las profecías de Oseas son citadas como autoridad por S. Pablo en su Epístola a los Romanos (*IX, 25, sq. Os. I, 10*); y también en la 1 a los Corintios (*XV, 14 cf. Os. XIII, 14*). Todos los SS. Padres han reconocido la autenticidad y autoridad de este Libro.

## 2. — La Profecía de Joel.

### 219. Vida de Joel: argumento y división de su Profecía.

Joel (*hebr. Jahve est Deus* = en hebreo: *Jehová es Dios*), hijo de Fatuel, probablemente fué oriundo del reino meridional (Judá) y allí ejerció su ministerio profético.

Dice S. Jerónimo: «Todo lo que se dice en Joel, hase de creer que ata a la tribu de Judá y a Jerusalén, y que en él de ningún modo se ha mención de Israel» (*Com. in Joel*, I, 1).

Nada sabemos de su vida y del tiempo en que vivió. Es anterior a Isaías y a Amós que lo imitaron.

El breve Libro de Joel consta de dos discursos. Con el primero en los estragos causados por la langosta, exhorta al pueblo al ayuno y a la penitencia.

En el segundo discurso promete a los penitentes no solamente la abundancia de las cosas temporales, sino también copiosísimos dones espirituales.

1. *Exhortación para la penitencia* (I, 2-II, 17). — Para preparar su exhortación dice que nunca fué oído que hubo tan grande plaga de langostas (I, 2-4); aumenta el luto describiendo detalladamente la gravedad de la devastación (I, 5-20) y para acrecentar el terror esboza los horrores de la ira del Señor, cuyo presagio es el azote de las langostas, y pinta a los vengadores de la divina justicia (II, 1-11). Sigue la exhortación a la penitencia, que debe ser interna, y manifestarse por las obras externas (II, 12-18).

2. Al pueblo que escuchando la exhortación hizo penitencia (II, 18, 19) *Dios promete bienes* (II, 20-III, 21). — Por el tiempo presente promete restituir todo lo perdido, habiendo sido destruído el enemigo (II, 20-27); por el tiempo mesiánico, promete abundantes dones espirituales, y en el día del Señor una protección singular a aquellos que invocarán su nombre (II, 28-32). Se describe por qué se requiere esta protección, y en qué consiste (III, 1-21).

No tiene sólido fundamento la opinión de aquellos que juzgan que el profeta vaticina como *futura* la plaga de langostas, o que apartándose del sentido propio de las palabras, creen que predice bajo la figura o símbolo de las langostas, *futuras incursiones de pueblos enemigos*.

Joel, en efecto, habla de una verdadera plaga de langostas presente. Pruebas:

a) Toda la descripción que el profeta hace (I, 2 sqq.) es de un azote real.

b) Lo que el Señor contestó al pueblo que *ya había hecho penitencia* se refiere históricamente (II, 18, 19); y les promete *devolverles* lo que aquel azote les había quitado. Ahora bien, si se tratase de una plaga futura, evitable por la penitencia, se debía prometer que no llegaría si hicieren penitencia.

c) Finalmente como se debe conceder que el profeta habla de una calamidad de su tiempo, es también claro que él entendía hablar en sentido propio, y no vaticinar en sentido metafórico una correría de pueblos extranjeros. Agréguese que el profeta no habla más que de los daños causados en los campos, y del mal hecho a los animales, en tanto que si se hubiese



tratado de una guerra, las personas hubieran tenido que sufrir mucho, y Joel no hubiera prescindido de hablar de sus tribulaciones.

## 220. Estilo y tiempos de Joel.

Joel es maestro en el arte de la palabra: su lenguaje es tan puro como enérgico; tan vivo como claro; puédesele llamar clásico.

La opinión más probable sostiene, que Joel hizo sus exhortaciones en los comienzos del reinado de Ozías, en los principios del 8.<sup>o</sup> siglo antes de Jesucristo.

Sus profecías no están fechadas; pero se puede tener como cierto que son de las más antiguas que han llegado hasta nosotros. Fueron anteriores a las de Isaías. Isaías en el c. XIII de sus profecías reproduce un miembro de una frase de Joel, I, 15. Amós, que vivió en tiempo de Ozías y Jeroboán II promete a sus vaticinios *ex abrupto* una frase que, expresada con las mismas palabras, evidentemente pertenece al contexto de Joel (*Am.* I, 2 et *Joel*, III, 16); y termina su profecía con aquella descripción de la salud mesiánica, que en sus imágenes y frases está en armonía con el epílogo de Joel (*Am.* IX, 11-15 et *Joel* III, 18-21). En el c. IV, 9 parece que Amós hace alusión a la plaga descrita por Joel en el c. I, 2 sqq.

Con todo, no se puede determinar a punto fijo cuánto tiempo antes que Amós profetizó Joel.

## 221. Autenticidad y divina autoridad de Joel.

Nadie ha puesto en duda o negado la autenticidad e integridad de la profecía de Joel. Su divina autoridad está probada por los testimonios del Nuevo Testamento.

S. Pedro a los Judíos, que se maravillaban de la bajada del Espíritu Santo, les recordó «que el profeta Joel» había predicho esta efusión (*Act.* II, 12 sqq. cf. *Joel* II, 28 sqq.). S. Pablo demostró a los Romanos con los testimonios de Joel y de Isaías, que en el reino mesiánico no había distinción entre Judíos y Griegos (*Rom.* IX, 11 sqq. cf. *Joel* II, 32 et *Is.* XXVIII, 16). S. Juan describe el azote de las langostas de tal manera, que parece que ha tomado de la profecía de Joel algunas frases (*Apoc.* IX, 2, 7-9).

## 222. Juicio de Dios en el Valle de Josafat.

El valle de Josafat, cuyo nombre es tan conocido entre los cristianos, no se menciona más que en Joel, III, 2, 12: *Juntaré todas las gentes, y las llevaré al valle de Josafat: y allí disputaré con ellas en favor de Israel mi pueblo, y de mi heredad... Levántense, y vayan las gentes al valle de Josafat: porque allí me sentaré para juzgar a todas las gentes al contorno.*

La profecía anuncia, en su sentido literal, que Dios juzgará, esto es, castigará, en el valle que se llama así, a todos los enemigos de su pueblo. Nada indica dónde está situado este valle. Es probable que Joel designe aquí el lugar donde en tiempos del rey Josafat, el Señor libró a su pueblo de sus enemigos (2 *Par.* XX, 1-29).

Algunos han opinado que el valle de Josafat era el lugar donde deberán reunirse todos los pueblos para el último juicio: y este pensamiento es hoy día bastante común en la Iglesia. Pero los antiguos no se explican siempre de la misma manera; Orígenes cree que los pueblos se reunirán en toda la tierra y que el resplandor del Hijo de Dios será semejante al de un relámpago, que en un instante se hace visible en todo el mundo. Del mismo parecer es también S. Jerónimo. Con todo, éste *in Matth.* XXIV, 27 en más de un lugar reconoce que todos los pueblos serán llamados a juicio en el valle de Josafat, o en el *valle del juicio*, cuya situación, sin embargo, no determina San Hilario (*in Matth.* XXIV, 32) parece opinar que los pueblos se reunirán a juicio en el Calvario, pues asegura que Dios aparecerá lleno de gloria en el mismo lugar donde fué cargado de oprobios. Knoll, que sigue la opinión popular, dice sin embargo: «Muehos creen que cualquier lugar, en el cual se hace el juicio, y los buenos son separados de los malos, puede llamarse valle de Josafat» (*Inst. theol. theor.*).

### 3. — La Profecía de Amós.

#### 223. Vida y tiempo del profeta Amós.

Amós (*hebr.* portans *vel* onus = en *hebr.* sign.: *el que lleva*; o *peso*) es el tercero de los profetas menores. El mismo nos da sobre su persona algunos detalles.

Era pastor y de Thecué, ciudad de la tribu de Judá no lejos de Belén hacia el Sur. Por orden de Dios abandonó su patria para ir a Bethel, en el Norte, a profetizar contra Israel (VII, 14, 15). Aunque cuando en su Libro se ocupa principalmente de las diez tribus de Israel, habla también muchas veces de Judá.

La época en que profetizó Amós se indica en I, 1: a saber, bajo el reinado de Ozías rey de Judá, 809-758 antes de J. C., y de Jeroboán II, hijo de Joás, rey de Israel (825-784 a. de J. C.), dos años antes del terremoto que es recordado también por Zacarías, XIV, 5.

En la época en que profetizó Amós, el reino de Israel estaba muy floreciente bajo el gobierno de Jeroboán II y se había extendido desde la ciudad cananea de Emath en la Celesiria, hasta el Mar Muerto. Desgraciadamente el rey de Israel aunque hábil para gobernar a sus súbditos bajo el punto de vista humano, no supo hacerles practicar la religión de sus padres; la idolatría con todos los vicios que la acompañan, deshonoraba sus estados.

#### 224. Argumento y división de la profecía de Amós.

El argumento de esta profecía es conminatorio; se ocupa exclusivamente en reprender los crímenes de los Israelitas y en vaticinar los castigos: levemente en el final indica la salud.

La profecía de Amós se puede dividir en dos partes con una introducción: en la primera reunió las exhortaciones; en la segunda

las visiones. La introducción consta de las amenazas contra diversas naciones profanas. En el Cuadro siguiente se ve el contenido de la profecía en sus líneas generales.

INTRODUCCIÓN. Oráculos contra los Sirios, Filisteos, Tirios, Idumeos, Amonitas, Moabitas; contra Judá y las diez tribus, I, 2-11.

|         |   |  |  |
|---------|---|--|--|
| Partes: | } | 1ª Describe en tres discursos la certeza, necesidad y gravedad del castigo, III, 1-VI, 15. | 1. En el primer discurso reprocha a su pueblo su ingratitud y crímenes: vendrá el enemigo; se apoderará y destruirá a Samaria, hará perecer los habitantes y destruirá los altares de Bethel, III, 9 - 15. |
|         |   | 2ª Consta de cinco visiones simbólicas, VII, 1-IX, 15.                                     | 2. En el segundo discurso dice que los castigos no han corregido los culpables, sufrirán otros nuevos y más graves, IV, 1 - 11.  |
|         |   |  | 3. Anuncia y llora la ruina de Samaria. El endurecimiento de Israel será castigado sin remedio, V, 1 - VI.   |
|         |   |  | 1. Por las oraciones del profeta son alejados los castigos anunciados con los símbolos de las langostas y del fuego, VII, 1 - 6.   |
|         |   |  | 2. Con la segunda y tercera visión se predice el fin de la casa de Jeroboán y del reino de Israel, VII, 7-VIII, 14.  |
|         |   |  | 3. La última visión hace ver, en efecto, la ruina del pueblo; mas también la restauración de la casa de David, IX.   |

### 225. Estilo; autenticidad y divina autoridad de Amós.

El estilo de Amós es claro, vivo, enérgico. Las imágenes son en su mayor parte originales, tomadas de la vida pastoril, o de las escenas campestres.

Todos admiten la *autenticidad* del Libro de Amós: su *divina autoridad* es demostrada por los testimonios del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Tobías ya había alegado explícitamente el vaticinio de Amós (*Tob. II, 6*); lo mismo que el autor del 1 Mach. (I, 41). S. Esteban en presencia del Sanedrín recuerda la idolatría de los antiguos Israelitas con las palabras de Amós (*Act. VII, 42 sq. et Am. V, 25 sqq.*). Santiago Apóstol en el concilio apostólico prueba la admisión de los gentiles en la Iglesia con otras palabras del mismo profeta (*Act. XV, 15 sqq. et Am. IX, II sq.*).

## 4. — Profecía de Abdías.

## 226. Vida y época de Abdías.

Abdías (*siervo de Dios*) es el cuarto de los profetas menores. Su época es difícil de determinar. Unos lo miran como al más antiguo de los profetas menores; otros afirman que vivió en tiempo del cautiverio.

La sentencia más probable, si se considera el lugar que ocupa entre los doce profetas menores, sostiene que es contemporáneo de los tres primeros, o de poco anterior a ellos; y así habría escrito su breve Libro antes de Joel y Amós y continuado con éstos bajo Ozías la misión profética que había empezado en tiempo de Amasías. Probablemente predijo la ruina de la Idumea en igual tiempo que el rey Amasías de nuevo empezó a sujetarla, o cuando Ozías la venció (4 *Reg.* XIV, 6-7; 2 *Par.* XXV, 11; XXVI, 2). El saqueo de la ciudad santa que recuerda (10 sqq.), con razón se cree que fué el que hicieron los Arabes y Filisteos en tiempo del rey Joram (a. 898-844) (2 *Paral.* XXI, 16 sq.).

Entre la profecía de Abdías y la de Jeremías contra el Idumeo, hay gran parecido; y todo induce a creer que es Jeremías quien ha imitado a Abdías.

En efecto, la profecía contra la Idumea en Jeremías ofrece el carácter particular de presentar las expresiones y los giros que son propios de Jeremías mezclados con los términos empleados por Abdías, los cuales no se encuentran en ninguna otra parte de Jeremías. Por lo contrario, fuera de los rasgos comunes, Abdías no tiene nada de lo que es peculiar de Jeremías. Es también perceptible a simple vista el parentesco de Abdías con Joel y Amós en el asunto sobre que escriben, y por este lado debe establecerse precedencia en Abdías, ya que Amós depende de Joel, y éste en su cap. II, 32, dice: *In monte Sion... erit salvatio*, haciendo alusión a Abdías (17).

## 227. Argumento del Libro de Abdías.

La profecía de Abdías consta de 21 versículos: 1º Predice la ruina de la Idumea (1-9), 2º, a causa de la parte de culpabilidad que tuvo en las desgracias del pueblo de Dios (10-16) <sup>1</sup>. 3ª Jerusalén por lo contrario se salvará y triunfará de Esaú y de todos sus enemigos (17-21).

Abdías «profetiza la ruina de la idolatría, y el establecimiento del reino de Jesucristo. Algunos entienden también anunciada en

<sup>1</sup> Pláceme poner aquí unos párrafos del doctísimo P. Meistermann, O. F. M.

«Los Idumeos, que eran los descendientes de Edom, por otro nombre Esaú, habíanse apartado, renunciando a la circuncisión, de la fe de sus antepasados, precipitándose así en el caos de un paganismo grosero (2 *Paral.* XXV, 11 y 14). En cambio de esto, conservaban como en herencia recibida de su padre Esaú los sentimientos de envidia y rivalidad que nutría aquél contra Jacob o Israel. Edom no se nos muestra en los oráculos de los profetas sino como blanco de la cólera divina excitada en daño suyo a causa del odio que

esta profecía la segunda venida de Jesucristo en gloria y majestad» (T. Amat).

Nadie dudó de la *autenticidad*, ni de la integridad de este breve Libro. Los testimonios de Jeremías y de Joel ya referidos, certifican la *divina autoridad* de la profecía de Abdías, y la confirma la continua tradición de la Sinagoga y de la Iglesia.

La Profecía de Abdías contra Edom, se cumplió probablemente por Nabucodonosor cuando atravesó este país para invadir el Egipto; y sobre todo por Juan Hircán, que privó para siempre a los descendientes de Esaú de su carácter nacional (J. Flavio, *Ant. jud.* X y XII).

### 5. — Profecía de Jonás.

#### 228. Vida de Jonás: argumento de su Libro.

Jonás (*paloma*), el quinto de los profetas menores, era del reino de Israel. Fué hijo de Amathi y de la tribu de Zabulón. El lugar

---

profesaba a los descendientes de su hermano Jacob (*Amós*, I, 11. — *Abdías*, 10-11. — *Joel*, XIII, 19).

Durante las primeras campañas de Nabucodonosor contra los aliados del Egipto, los Edomitas lo mismo que los Israelitas, y los Sirios, viéronse duramente castigados por el vencedor, según se desprende de algunas frases del profeta Jeremías (XXVII, 3).

Sus contratiempos, sin embargo, fueron pasajeros, y pudieron restablecerse de ellos en poco tiempo, toda vez que no se les condujo, como a los judíos, a la cautividad.

Cuando la última guerra, estaban los Edomitas comprometidos, no menos que los demás en la coalición formada contra los caldeos; pero humilláronse a tiempo ante el vencedor y aun se hicieron gratos a sus ojos secundando su empresa vengadora contra Israel. Y no sólo le ofrecieron su concurso para invadir el país meridional, sino que pesa además sobre los mismos la formal acusación de que a ellos se debe el haber sido destruída por completo la ciudad de Jerusalén.

Vemos, en efecto, que en el cántico nacional *Super flumina Babylonis* por medio del cual Israel invocaba en el lugar de su destierro la venganza del cielo sobre sus opresores, se dice: «Acordaos, Señor, de los hijos de Edom, en el día de Jerusalén, cuando exclamaban: Exterminadla, exterminadla hasta sus fundamentos» (*Ps.* CXXXVI, 7).

El profeta Ezequiel no reprocha a los Edomitas sino en términos generales, aunque enérgicos, la triste participación de que se habían hecho cómplices en esta guerra destructora. En el oráculo que contra Edom pronuncia, desde su cautiverio, le dice: Porque tú has sido el enemigo eterno y has entregado a la espada a los hijos de Israel en el tiempo de sus aflicciones, en el tiempo en que llegaba al exceso su iniquidad, he aquí que yo te destruiré (XXXV, 5. — Cfr. *Jerem. Thren.* IV, 21-22). *La Patria de S. Juan Bautista*, pág. 61, 62.

de su nacimiento fué Gethhepher, hoy *Medjad*, al norte de Nazareth en el camino de Séforis a Tiberíades. Nada cierto sabemos de la vida de Jonás, fuera de lo que se desprende de su libro.

Según la opinión común profetizó en tiempo de Ozías, rey de Judá, y de Jeroboán II, rey de Israel.

El argumento del pequeño Libro de Jonás, es histórico: narra la doble misión que el profeta recibió para Nínive.

Jonás con la fuga intenta substraerse a la *primera misión* (I, 1 - II, 11). — Habiéndosele ordenado que predicara a los Nínivitas la penitencia, se embarcó para huir a Tarso; habiéndose levantado una tempestad, los marineros descubren por las suertes que él es el culpable y lo lanzan en la mar (I, 1 - 16); es tragado por un gran pez y milagrosamente conservado vivo: hace oración al Señor, y después de estar Jonás tres días en el vientre del pez Dios mandó al pez, y el pez lanzó a Jonás en tierra (II, 1 - 11).

*Fruto de la segunda misión a la cual obedece* (III, 1 - IV, 11).

De nuevo habiéndosele mandado ir a Nínive, anunció a los Nínivitas la ruina de la ciudad; habiendo aquellos hecho penitencia, Dios revoca su amenaza (III, 1 - 10). Jonás visto que Dios no había llevado a efecto las amenazas que le había encargado de hacer en su nombre a la ciudad culpable, se quejó con Dios. El Señor le reprende y con el ejemplo de una planta que en poco tiempo creció, se secó y pereció, le da una lección y corrige su error y le hace ver cuán grande es la misericordia divina (IV, 1 - 11).

## 229. Autoridad histórica del Libro de Jonás: su autor.

La *autoridad histórica* de este breve Libro está puesta fuera de toda controversia por el testimonio del mismo Jesucristo; y es impugnada inútilmente por los racionalistas.

Como nuestro Señor en la misma ocasión y por el mismo motivo habla de la reina de Sabá que se llegó a Salomón, y de Jonás que estuvo en el vientre del pez y habla de los Nínivitas que hacen penitencia en la predicación de Jonás (*Matth.* XII, 39 sqq.; *Luc.* XI, 29 sqq.), atribuye a nuestra narración la misma autoridad (es decir una autoridad propiamente histórica) que atribuye a los libros de los Reyes. Es cosa superflua agregar a este testimonio otros; máximamente si se considera que las objeciones que los contrarios presentan, son de ningún peso. Los racionalistas concuerdan en impugnar esta narración; mientras otros pretenden desvirtuar los hechos sobrenaturales con explicaciones naturales: otros no ven en la profecía de Jonás sino una parábola, pero ignoran a qué se refiere esta parábola.

Brevemente contestaremos a los argumentos con que se pretende destruir la autoridad histórica de este Libro.

a) El primero y más poderoso es el de los milagros narrados. A esta objeción contestamos con S. Agustín: «Aut omnia miracula credenda non sicut, aut haec cur non credantur, causa nulla sit — *O no se ha de creer en ningún milagro, o no hay motivo para que en éstos no se crea*», etc. (*Ad Deo-grat.* ep. 102, 30 sq.).

b) No es creíble una misión de un profeta israelita a paganos. Contestamos que no reparan en el hecho de que el Señor reveló a muchos pueblos paganos su poder, luego que éstos tuvieron alguna comunicación con el pueblo escogido (a los Sirios por medio de Eliseo, a los Caldeos y Persas por Daniel, etc.).

c). Agregan: No se puede creer la subitánea conversión de los Ninivitas. Contestamos que aun prescindiendo de la gracia de Dios, no sería cosa tan extraordinaria esa repentina conversión, pues de las inscripciones que de ellos nos quedan, se deduce que fueron inclinados a religión y que prestaban fe a sus profetas y no negaban el poder de los dioses de las otras gentes.

El Libro de Jonás, aunque histórico, con razón es contado entre los proféticos, porque las cosas que narra son una verdadera exhortación para el pueblo, y encierra al mismo tiempo una verdadera predicción de una cosa futura. «En efecto, dice S. Jerónimo (*ad Paulin.* ep. 53, 8): Jonás con su naufragio prefigurando la pasión de Cristo, llama al mundo a penitencia, y bajo el nombre de Nínive anuncia a las gentes la salud»<sup>1</sup>.

Se añade que Jesucristo mismo reconoció varias veces en Jonás conservado en vida en el vientre de la ballena<sup>2</sup>, el tipo de su futura resurrección (*Matth.* XII, 39 sqq. XVI, 4; *Luc.* XI, 29 sq.; XXIV, 16 sqq.; *1 Cor.* XV, 4). Luego en sentido muy estricto toda la narración es una predicción. La rapidez de la conversión de los Ninivitas por la predicación de Jonás, era una eficazísima exhortación para los Israelitas. Y el Señor explícitamente enseña que también éste fué uno de los fines de aquella misión (*Matth.* XII, 41).

Siempre se ha creído que el autor de este Libro fué el mismo profeta Jonás. Nada de sólido se ha traído hasta ahora que pueda desvirtuar esta tradición. Con respecto a su *autoridad divina*, están en su favor los testimonios del mismo Jesucristo, como lo acabamos de ver, y no hay necesidad de otros.

La inserción de esta profecía en el canon judío, prueba que Jonás es el autor de este Libro: porque no habría sido recibido en él, si a los colectores del canon no hubiese constado por tradición cierta su origen profético. Añádase otro argumento de orden interno: La confesión humilde e ingenua que el autor hace de sus culpas; cosa que no sería tan fácil ni se explicaría tan claramente si el autor del libro fuera otro distinto del profeta.

<sup>1</sup> Escribe S. Hilario: «Jonás contra la naturaleza del cuerpo humano, íntegro y sin lesión en virtud de la prefiguración del Señor volvió a las auras superiores» (*In Matth.*).

<sup>2</sup> El Texto Sagrado no determina el pez que tragó a Jonás: dice simplemente *dag gadól*: un gran pez; la Vulgat, *piscem grandem*; y los LXX: *cetos*. Es verosímil que fuera una especie de tiburón: *squalus carcharias Linnaci*.

## 6. — Profecía de Miqueas.

## 230. Vida y tiempo del profeta Miqueas.

Miqueas (hebr. *míkhâh* = quién como Jehová; LXX. *Michaías*; Vulg. *Michaeas*) es el sexto de los profetas menores. Llámasele *Morasthite* por haber nacido en Morasthi, que hasta hoy cerca de Eleuterópolis, ciudad de Palestina, no es grande población» (S. Hier. In Mich. Prol.) <sup>1</sup>.

Profetizó en Jerusalén, durante los reinados de Joathán, de Acaz y de Ezequías, reyes de Judá (I, 1): fué contemporáneo de Isaías, y casi contemporáneo de Oseas y Amós. Jeremías nos habla del fruto de los sermones de Miqueas en tiempo del rey Ezequías (*Jerem.* XXVI, 18 sq.).

También vaticinó durante el reinado de Joathán y Acaz. Véase página 146.

En efecto, insinúa que en su tiempo se ejercía la idolatría y se daba públicamente culto a Baal (V, 11 sqq.; VI, 16), lo cual combina con el tiempo de Acaz (cf. 2 Par. XXVIII, 3) y no con el de Ezequías. Finalmente, casi todos los intérpretes sostienen que Isaías sacó de la profecía de Miqueas (*Mich.* IV, 1-5) en la que está unido con firme nexo, el vaticinio del monte del Señor (*Is.* II, 1-4): y como aquel sermón o discurso de Isaías respecta la época o tiempo de Joathán, se deduce que Miqueas ya había profetizado en tiempo de Joathán. Parece que Miqueas hacia el fin de su vida, en el reinado de Ezequías, escribió o compuso su Libro, de la misma manera que Oseas compendió o encerró en un breve Libro lo que había por largos años enseñado al pueblo. Nada se sabe de su muerte; la Iglesia le venera como mártir el día 15 de enero, y S. Jerónimo dice que en su tiempo se veía en Morasthi el sepulcro de Miqueas.

## 231. Argumento y división del Libro de Miqueas.

Miqueas juntamente con Isaías desempeñando su misión profética y por el mismo motivo que éste, hostiga los vicios de los príncipes y de los falsos profetas. Vaticina la ruina de Israel y de Judá y predice el cautiverio de uno y otro pueblo; pero también promete la restauración de la teocracia y la felicidad del reino mesiánico.

El argumento, pues, es conminatorio y consolatorio; pero prevalece la consolación.

Esta profecía convenientemente se divide en tres partes. Su contenido se ve a grandes rasgos en el Cuadro que sigue.

---

<sup>1</sup> Hubo otro Miqueas también profeta, hijo de Jemla, en el reino de Israel en tiempo de Acab, cerca de 150 años antes de éste (3 Reg. XXII, 8 sqq.).



|         |  |   |
|---------|--|---|
| Partes: | 1ª Se intima el juicio de Dios al reino de Israel y de Judá: esperanza de restauración, I, 2 - II, 13. | <ul style="list-style-type: none"> <li>1. Jehová sale de su santuario para vengar los crímenes de Israel y de Judá I, 2 - 5.</li> <li>2. Castigo de Samaria, I, 6 - 7.</li> <li>3. Pena del profeta al ver extenderse el castigo a Jerusalén, I, 8 - 9, y a todo el país, I, 10 - 16.</li> <li>4. Pecados de los príncipes. Discurso de Miqueas sobre los ricos, II, 1 - 5. Altercado con los falsos profetas, II, 6-7; confirma lo que dijo a los ricos, II, 8 - 11. Promesas de la futura salud, II, 12 - 13.</li> </ul>  |
|         | 2ª A los graves castigos, que se anunciaban, se contraponen la restauración mesiánica, III, 1-V, 14    | <ul style="list-style-type: none"> <li>1. Pecados de los ricos, causa de la cólera divina, III, 1 - 4: los falsos profetas y su castigo, III, 5-7. Valor del profeta para denunciar los pecados del pueblo, III, 8 - 12.</li> <li>2. Futura gloria de Jerusalén IV, 1 - 5: Vuelta de los cautivos, VI, 6 - 7. Felicidad de Sión libertada: exterminio de sus enemigos, IV, 8 - 13.</li> <li>3. Reino pacífico del Mesías-Rey, V, 1 - 8: destrucción de los medios humanos de defensa y de los ídolos, V, 9 - 14.</li> </ul> |
|         | 3ª Triple acción judicial entre Dios y el pueblo, VI, 1 - VII, 20.                                     | <ul style="list-style-type: none"> <li>1. Dios se queja de la ingratitud del pueblo, VII, 1 - 8.</li> <li>2. Se intiman al pueblo los castigos debidos al pecado, VI, 9 - VII, 10.</li> <li>3. El pueblo celebra la divina misericordia por la restauración prometida, VII, 11 - 20.</li> </ul>   |

### 232. Estilo; autenticidad y autoridad de Miqueas.

El estilo de Miqueas es notable por la elevación de los conceptos, brillo y vivacidad en las expresiones, riqueza en las imágenes y comparaciones: claridad, elegancia, pureza y armonía. Es parecido al de Isaías.

De la *autenticidad* de este breve Libro, ya atestiguada por Jeremías (XXVI, 17 cf. *Mich.* III, 12) nadie, en verdad, dudó; pero

algunos le niegan los últimos dos capítulos, pero sin sólido fundamento. Objétase la forma de diálogo de estos capítulos, mientras que en los capítulos anteriores el autor usó la forma de discurso. Si esta razón bastara, habría que negar la autenticidad de casi todos los Libros de la Escritura.

La *divina autoridad* de este Libro, es confirmada por los testimonios de los dos Testamentos.

Testimonian en favor de la *divinidad* de esta profecía Isaías, el cual repitió un vaticinio de Miqueas (IV, 2 sqq. - Is. II, 1 sqq.); Jeremías, que atestigua haberse librado del peligro de morir por el vaticinio de Miqueas (Vid. *Jerem.* XXVI). Finalmente todo el Sinedrio de Jerusalén, preguntado sobre el lugar del nacimiento del Mesías, con pública autoridad definió la cuestión con el relativo pasaje de este Libro (*Matth.*, II, 4 sqq.).

### 233. Aclaración del versículo 2 del capítulo V de Miqueas y del versículo 6 del capítulo II de San Mateo.

#### *Texto de Miqueas.*

Et tu Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Juda: ex te mihi egredietur, qui sit dominator in Israel, et egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis.

Y tú, Bethlehem Ephrata, pequeña eres entre los millares de Judá: de ti me saldrá el que sea dominador en Israel y la salida de él desde el principio, desde los días de la eternidad.

(*Mich.* V, 2).

#### *Texto de S. Mateo.*

Et tu Bethlehem terra Juda, nequaquam minima es in principibus Juda; ex te enim exiet Dux, qui regat populum meum Israel.

Y tú, Bethlehem, tierra de Judá, no eres ciertamente la menor entre las principales *ciudades* de Judá; porque de ti saldrá el caudillo, que gobernará a mi pueblo de Israel.

(*Matth.* II, 6).

Micheas, V, 2. Y tú, *Bethlehem*, etc. Es éste un pasaje luminoso mesiánico; son líneas de un alcance inmenso, como lo prueba la interpretación tan clara que dieron a Herodes los príncipes de los sacerdotes y los doctores de la Ley (*Matth.* II, 6; cf. *Joan.* VII, 40-42). Aquí brilla una grande solemnidad, una viva emoción, una claridad notable con respecto al hecho del nacimiento del Mesías en Belén.

*Bethlehem Ephrata*. Asociación solemne de dos nombres de esta localidad célebre. El más antiguo, *Ephratah*, es sinónimo de *fértil*; el más reciente, *Beth-lehem*, significa: *Casa del pan*. Los dos hacen alusión a la fertilidad de la región.

*Pequeña entre los millares*. Pequeña (es decir: demasiado pequeña) para ser contada entre los millares de Judá; esto es, entre las *quiliarquías* o compañías de mil hombres de armas en que estaba dividida la tribu de Judá.

teniendo cada una de éstas su comandante o quiliarco. La palabra hebrea *alphím* significa *millares*; y también *príncipes* o *principales*.

*De ti me saldrá.* A pesar de su pequeñez, Belén tendrá una suerte grandiosa, única en la historia, la de haber sido la cuna del Mesías, del Salvador. *Me saldrá:* es Dios que habla: para mí, para cumplir con mis designios, para celar por mi gloria.

*El que sea dominador.* Belén ya había tenido la gloria de dar al mundo a David; pero esa población debía ser ilustrada por el nacimiento de un dominador, de un jefe grande de una grandeza inmensa, del Mesías, como resulta manifiestamente de todo ese pasaje, y como lo enseña unánimemente la tradición judía y cristiana.

*Y la salida de él.* Esa salida especificada, determinada por las expresiones *desde el principio, desde los días de la eternidad*, no puede convenir sino con la generación eterna del dominador, que según la carne era descendiente de David. Luego los Padres y los teólogos católicos están perfectamente autorizados a ver en ese pasaje una prueba de la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo.

Matth. II, 6. *Y tú, Bethlehem, tierra de Judá, etc.* Las palabras *tierra de Judá*, es decir territorio perteneciente a Judá, reemplaza a «Ephrata» del texto original, que era el nombre primitivo de Belén.

*No eres ciertamente la menor.* Litote o atenuación, para decir: Tú eres muy importante.

*Entre los príncipes.* En grieg. *égemósin*; en hebr. *alphím*. El sentido es el mismo en los dos pasajes.

Parece que S. Mateo, II, 6, cita parte de este pasaje de un modo contrario al texto de Micheas, V, 2; pues mientras Micheas dice: *Y tú, Bethlehem Ephrata, pequeña eres entre los millares de Judá*, el Evangelista dice: *No eres ciertamente la menor entre los príncipes de Judá*. La significación de la profecía no se halla alterada en esa última forma, pues en el Antiguo Testamento se trata directamente de la grandeza material de Belén e indirectamente de su grandeza moral; en el Nuevo Testamento es al revés, pero el fondo del pensamiento es el mismo. En cuanto a la diversidad de la forma, S. Jerónimo la explicó diciendo que el Evangelista había reproducido como simple historiador las palabras de los escribas, tales como las habían pronunciado; sin embargo, es más verosímil que S. Mateo no haya tenido intención de reproducir las mismas palabras de Micheas, contentándose con dar su significado.

## 7. — Profecía de Nahum.

### 234. Vida y época del profeta Nahum.

Nahum (hebr.: *consolator*, aut *misericors* = en hebr. sign.: *consolador*, o *misericordioso*) Elceseo<sup>1</sup>, es el séptimo de los profetas menores. Cumplió su misión profética después de la destrucción del reino de Israel, a mediados del sexto siglo antes de J. C., en el territorio de las diez tribus.

Vaticinó antes de la destrucción de Nínive que predijo (esto es antes del año 625 ó 608), y después de la ruina de Tebas (No Ammon. *Vulg.* Ale-

<sup>1</sup> Elceseo, de Elqôsh, pequeño pueblo de Galilea.

xandria gentium, III, 8), que recuerda (esto es después del año 664). Con esto concuerda la antigua tradición judía que dice que Nahum y Habacuc vaticinaron en tiempo de Manasés (696-641). No se sabe otra cosa particular de su vida.

### 235. Argumento, estilo y autenticidad de la profecía de Nahum.

Este breve Libro consta de un solo vaticinio sobre la ruina de Nínive.

La profecía de Nahum se divide en tres partes. En la primera (I, 1 - 14) Nahum da a conocer el juicio que Dios ha pronunciado contra la capital de Asiria. En la segunda (I, 15 - II) anuncia la toma, el saqueo y la devastación de esta ciudad. En la tercera (III) los crímenes y la ruina irreparable de Nínive. Esta profecía se ha cumplido tan a la letra, que hasta el año 1842 se ignoró el lugar mismo en que estaba situada.

Nahum tenía una imaginación viva y rica. Su estilo se distingue por su originalidad: es notable por su pureza y claridad. El paralelismo es muy regular.

La *autenticidad* de este vaticinio jamás fué negada. Su *divina autoridad*, corroborada por alegaciones del Antiguo y Nuevo Testamento, es también sostenida por el fortísimo testimonio de la tradición de la Sinagoga y de la Iglesia.

## 8. — Profecía de Habacuc.

### 236. Vida y época de Habacuc.

Habacuc (*hebr.* amplexus est = en hebr. sign.: *abrazó*) es el octavo de los profetas menores. Sólo se conoce su nombre y ministerio profético. Es probable que haya escrito su breve Libro en los últimos años de Manasés, en los cuales este rey penitente después de la vuelta de Babilonia había instaurado el altar del Señor (2 *Paralip.* XXXIII, 10 - 16). Concuerda con esta opinión el lugar que ocupa entre los doce Profetas Menores y la tradición de los Judíos.

Muchos creen que el profeta Habacuc, a quien fué mandado llevar a Daniel la comida (Dan. XIV, 32 sqq.), debe distinguirse del autor de este Libro.

### 237. Argumento del Libro de Habacuc; su estilo y autoridad.

El argumento es de amenaza, pues anuncia el castigo de Judá por los Caldeos, y después la ruina de los mismos Caldeos. Esta profecía consta de dos partes que se distinguen por la forma.

1. Con un *Diálogo* entre Dios y el profeta se anuncia el castigo de los Judíos pecadores por medio de los Caldeos (I, 2 - II, 20).

Al profeta que se queja de los pecados del pueblo (I, 2 - 4) Dios responde que él enviará por medio de los Caldeos un castigo inaudito (I, 5 - 11). Asustado el profeta por esta respuesta, pregunta cómo puede ser inferido el castigo por enemigos más pecadores (I, 2 - II, 1); y Dios le contesta que el justo en su fe vivirá y que también contra los Caldeos pronuncia el *Vae* (II, 2 - 20).

2. Con una *poesía ditirámica* el profeta celebra la justicia y misericordia de Dios (III, 1 - 19). Descrita la majestad de Dios que aparece (III, 1 - 7), se describe el juicio contra los impíos; procurará a su pueblo la salud (III, 8 - 15) y expresa la disposición del alma con que debe ser esperado aquel juicio (III, 16 - 19).

Habacuc escribió en forma poética bastante regular. Su plegaria (III) es una composición sin rival por lo atrevido de la concepción, la sublimidad del pensamiento y la majestad de la dicción.

La *autenticidad* de este Libro es incontestable. Su *divina autoridad* está puesta fuera de toda duda por la constante tradición de la Sinagoga y de la Iglesia y por los testimonios expresos del Nuevo Testamento.

San Pablo, en efecto, recuerda a los Judíos de Pisidia las palabras de Habacuc, con que Dios anunció el castigo a los judíos pecadores (*Act.* XIII, 40 sq. cf. *Hab.* I, 5); tres veces en sus Epístolas demuestra la necesidad de la fe con las palabras de este vaticinio (*Rom.* I, 17; *Gal.* III, 11; *Hebr.* X, 37 sq. cf. *Hab.* II, 3).

## 9. — Profecía de Sofonías.

### 238. Vida y época del profeta Sofonías.

Sofonías (*hebr.* «tuetur Dominus» eum = en el hebr. sign.: *El Señor le protege*) fué natural del campo de Sabarath, en la tribu de Simeón, y de la familia real (descendiente, como parece, del rey Ezequías de Judá, en la cuarta generación). Comenzó a profetizar bajo el reinado de Josías rey de Judá (*Soph.* I, 1) unos 624 años antes de Jesucristo, y probablemente antes que aquel piadoso rey hubiese reformado los desórdenes de su nación, puesto que el culto de Baal estaba aún en vigor (I, 4 - 5; cf. 4 *Reg.* XXIII, 4 - 5; 2 *Paral.* XXXIV, 3 - 8) y Nínive estaba aún en pie (II, 13) <sup>1</sup>. Profetizó al mismo tiem-

<sup>1</sup> La fecha de la ruina de Nínive es incierta; pero ocurrió poco después del fin del reinado de Josías, hacia el año 608 ó 607.

Más rectamente piensan aquellos que creen que Sofonías «ayudó al rey Josías en preparar y llevar a cabo la reforma y que finalmente relató en su breve libro compendiados los sermones, las amenazas y promesas». *Knabenbauer*.

po que Jeremías, del cual parece no ser más que el compendiador y se nota grande afinidad entre los vaticinios de Sofonías y los de Jeremías (*Soph.* I, 4 - 5: *Jer.* VII, 9, 17 seq.; *Soph.* I, 5: *Jer.* V, 7: *Soph.* III, 2: *Jer.* VII, 28, etc.).

### 239. Argumento: división y autoridad de este Libro.

El profeta con este breve Libro enseña que Dios *justo envía los castigos para salvar*. Anuncia el juicio que hará Dios a todo el mundo, primero a los Judíos, después a los Gentiles. Mas toda la descripción del futuro castigo, se dirige a hacer conocer más claramente los magníficos frutos que resultarán de este juicio. En la disposición de su Libro, Sophonías sigue a los tres profetas mayores más antiguos, como se ve del siguiente esbozo de su profecía.

1. *Con las penas que anuncia invita los Judíos a la penitencia* (I, 2 - II, 3). — Sin preámbulos anuncia el juicio universal, que respecta principalmente a Judá y a Jerusalén (I, 2 - 6), y describe su extensión (I, 7 - 13) y su intensidad (I, 14 - 18); de donde nace espontánea la exhortación de II, 1 - 3.

2. *Anuncia el juicio a los Gentiles* (II, 4 - 15), ya a los limitrofes Filisteos, Moabitas y Amonitas (II, 4 - 11); ya a los lejanos Etiopes y Asirios (II, 12 - 15).

3. *Al estado presente de la ciudad que provoca la ira divina, contraponen la futura salud mesiánica* (III, 1 - 20).

El estilo de Sofonías es puro, fácil, vivo, aunque le falta un poco de originalidad.

Todos reconocen la *autenticidad e integridad* de este Libro. Su *divina autoridad* se demuestra con el solo testimonio de la Sinagoga y de la Iglesia, que siempre lo han tenido en su canon.

## 10. — Profecía de Aggeo.

### 240. Vida y época de Aggeo.

Aggeo (*festivitas*) es el décimo de los profetas menores.

Entre los profetas, que Dios levantó en bien de su pueblo, terminado el cautiverio babilónico, en los principios difícilísimos de la restauración, el primero por tiempo es Aggeo; éste el año 2 de Darío animó a Zorobabel, guía del pueblo, y a Jesús, Sumo Sacerdote, para que continuaran la interrumpida reedificación del templo.

La reconstrucción del templo, en efecto, había comenzado en el reinado de Ciro, en 535 antes de J. C. La hostilidad de los Samaritanos había hecho suspender los trabajos «omnibus diebus Cyri regis Persarum et usque ad regnum Darii regis Persarum = *todo el tiempo de Ciro rey de los Persas, y hasta el reinado de Darío rey de los persas*» (I Esdr, IV, 4-5; cf. III, 3). Prosiguieron por las instancias de Aggeo y Zacarías, después del advenimiento de Darío, hijo de Hystaspes, en 520, con el mayor ardor; y la dedicación del nuevo templo se verificó el año sexto del reinado de Darío, en 515.

## 241. Argumento; división; autenticidad y autoridad de Aggeo.

El breve Libro de Aggeo compónese de cuatro sermones pronunciados el año 2 de Darío: los tres primeros tratan de la edificación del templo, el cuarto confirma las promesas mesiánicas anteriormente hechas a la casa de David.

1. El día 1 del mes 6, del año 2 de Darío el profeta reprochando al pueblo la interrumpida edificación del templo y enseñando que la esterilidad de la tierra que los había afligido era castigo de su desidia, les manda continuar los trabajos (I, 1-11); el pueblo escuchando estas palabras, comienza la edificación el día 24 del mismo mes (I, 12-II 1a).
2. El día 21 del mes 7, consuela al pueblo afligido por la condición más humilde del nuevo edificio, con la promesa del auxilio de Dios (II, 1b. 6) y el mayor resplandor o gloria del nuevo templo (II, 7-10) <sup>1</sup>.
3. El día 24 del mes 9. hace ver como Dios habría debido castigar al pueblo por haber descuidado la edificación del templo (II, 11-18); pero ahora por haber reasumido el trabajo, los bendecirá (II, 19-20).
4. El mismo día predice a Zorobabel, representante de la casa de David, grande gloria (II, 21-24).

En este breve libro se descubre una perfecta unidad a pesar de tratar de dos argumentos (la edificación del templo y la futura gloria de Zorobabel) realmente distintos; puesto que mirando los anteriores vaticinios, promete una plena restauración de la teocracia. Nada de extraordinario se nota en su forma externa.

Todos admiten la *autenticidad e integridad* de este Libro, Su *divina autoridad* está abonada por testimonios ciertos del Antiguo y Nuevo Testamento.

<sup>1</sup> Esta profecía (II, 1-10), que celebra la gloria del Nuevo Templo, es sin duda la más importante del Libro. Vers. 8: *Commoveboque omnes gentes: ET VENIET DESIDERIUM omnium gentium: ac replebo domum istam gloria, dixit Jehovah exercituum = Y commoveré todas las gentes; Y VENDRÁ EL DESEO de todas las gentes; y colmaré esta casa de gloria, dijo el Jehová de los ejércitos (Trad. del Hebr. por F. Vatablo).*

Esdras aludiendo a nuestro Libro, dice: «Prophetaverunt autem Aggaeus propheta et Zacharias... prophetantes ad Judaeos, qui erant in Judaea et Jerusalem, in nomine Dei Israel» <sup>1</sup> (1 *Esdr.* V, 1 cf. VI, 14); Jesús hijo de Sirach celebra a Zorobabel usando las palabras de Ageo como un sello, diciendo: *Quomodo amplificemus Zorobabel? nam et ipse quasi signum in dextera manu* = ¿Cómo engrandeceremos a Zorobabel?, porque él también fué como un sello en la mano derecha (*Eccli.* XLIX, 13 cf. *Agg.* II, 24); y S. Pablo con las palabras explicadas del profeta Ageo confirma su exhortación a los Hebreos (*Hebr.* XII, 26 sq.; *Agg.* II, 7).

## 11. — Profecía de Zacarías.

### 242. Vida de Zacarías.

Zacarías (*hebr.* memor Domini sui *vel* is cuius memor est Dominus = en *hebr.* sign.: *El que se acuerda de su Señor* o *El del cual se acuerda el Señor*) es el undécimo de los profetas menores. Fué hijo de Baraquías y nieto de Addo <sup>2</sup>. Empezó a profetizar el mismo año que Ageo, dos meses después de él, el año 520 antes de J. C. La profecía del c. VII es del año 518 (VII, 1): sus últimos oráculos (IX - XIV), son posteriores; de suerte que es imposible saber cuánto tiempo duró su ministerio profético. Nada más sábese de su vida.

### 243. Argumento y división del Libro de Zacarías.

El argumento de este Libro no difiere del que trató Ageo. Todo el Libro versa sobre el restablecimiento de la teocracia y del futuro reino mesiánico, cuyo símbolo era el templo. Con mayor esmero muestra la vía por la cual los Judíos regresados del cautiverio, pueden llegar a hacerse capaces de aquellas más sublimes promesas.

Con el mayor número de los intérpretes distinguimos en este Libro tres partes, con un prólogo. Su contenido se ve a grandes rasgos en el Cuadro que sigue:

<sup>1</sup> «Y profetizaron el profeta Ageo, y Zacarías... profetizando a los Judíos que había en la Judea y en Jerusalén, en el nombre del Dios de Israel».

<sup>2</sup> Algunos creen que es el mismo de quien Jesucristo dijo que fué muerto entre el templo y el altar (*Matth.* XXIII, 35), aunque S. Jerónimo es de opinión contraria.



PRÓLOGO. — (I, 1-6). Con una exhortación hecha el mes 8 del año 2 de Darío se insinúa el oficio del profeta y el fin del Libro.

- |        |   |  |   |
|--------|---|--|---|
| Partes | } | 1 <sup>a</sup> Con siete visiones y una acción simbólica predice la fundación del reino mesiánico y su gloria, I, 7 - VI, 15.                              | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Las tres primeras visiones tratan de la fundación del reino mesiánico: castigo de las gentes: y restauración del templo; explica los castigos de las gentes; ilustra la fundación de la ciudad (mesiánica), (I, 8-II, 13).</li> <li>2. Con la cuarta y quinta visión vislumbra la índole de la potestad sacerdotal y real. Santidad del nuevo sacerdocio: índole de la potestad real, (III, 1-IV, 14).</li> <li>3. La sexta visión amonesta que antes debe ser alejado el mal: la séptima dice que se hará el juicio en todo el mundo, (V, 1-VI, 8).</li> <li>4. Con la acción simbólica de poner las dos coronas sobre la cabeza del Sumo Sacerdote, el profeta insinúa la unión de la potestad sacerdotal y real en la persona del Mesías, (VI, 9-15).</li> </ol> |
|        |   | 2 <sup>a</sup> Con un discurso hecho el día 4 del 9 mes del año 4 de Darío, trata de la preparación del pueblo para recibir las promesas, VII, 1-VIII, 23. | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Al pueblo que preguntaba sobre la obli-gración de un ayuno, Dios contesta que en primer lugar le place la observancia de sus mandamientos, (VII, 1-14).</li> <li>2. Para llevarlos a la observancia, Dios re-nueva y aumenta la promesa de la nue-va alianza, (VIII-1-23).</li> </ol>   |
|        |   | 3 <sup>a</sup> Con dos discursos explica los juicios y los bienes del tiempo mesiánico, IX, 1-XIV, 21.   | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>El oráculo contra Hadrach</i> anuncia el juicio contra Asiria, Fenicia, los Filis-teos, pero promete a los Israelitas divina protección y un rey salvador pacífico: Dios les manda acelerar aquellos tiem-pos con las oraciones. Se intima el cas-tigo a los contumaces; no habiendo se-guido al buen pastor, como pastor malo es obligado a castigarlos (IV, 1-XI, 17).</li> <li>2. <i>La profecía sobre Israel</i> anuncia las correrías de los enemigos: serán en de-trimento de ellos mismos y para salud de Israel. Fruto de la victoria será una fuente en la cual se lavará la idola-tría: se salvarán los rectos y a la tribu-lación sucederá una grande prosperidad (XII, 1-XIV, 21).</li> </ol>  |

### 244. Unidad, autenticidad y autoridad de Zacarías.

Del esbozo que precede, se ve la unidad que existe entre las varias partes del Libro. La suerte futura del reino mesiánico, indicada con alguna obscuridad en las visiones, se aclara en la tercera parte: y el discurso intermedio hace ver cómo el pueblo debía prepararse a recibir las promesas mesiánicas.

Este Libro es de los más oscuros por las frecuentes visiones y acciones simbólicas, y por el argumento mismo que se refiere a todo el reino mesiánico.

Los más de los intérpretes, principalmente Judíos, se quejan de la obscuridad de la profecía de Zacarías, que no se origina de la manera de decir, sino principalmente de su argumento, que no puede ser entendido por aquellos que no quieren reconocer al Mesías humilde y pacífico (IX, 9) rechazado por el pueblo (XI, 4 sqq.), más aún crucificado (XII, 10 sqq.). Téngase también presente que como los vaticinios de Zacarías abrazan también los últimos tiempos del reino mesiánico, no se han cumplido todavía todos, y de consiguiente aun hoy no se pueden enteramente comprender. Y si se añaden los frecuentes símbolos, se verá cuán justamente S. Jerónimo llamó este libro *obscurísimo*.

Todos reconocen la autenticidad de los primeros capítulos. Muchos acatólicos niegan a Zacarías los últimos seis y los asignan a otra época. Pero el testimonio de la Sinagoga y de la Iglesia demuestra la autenticidad de todo el Libro, y la confirma la índole misma de esta profecía.

Algunos críticos niegan en nuestros días la autenticidad de los cap. IX-XIV. Sus argumentos se reducen a tres. 1º San Mateo atribuye (XXVII, 9) un pasaje de esta sección (XI, 12) no a Zacarías, sino a Jeremías, luego, dicen, en tiempo de N. Señor los cap. IX-XIV no se encontraban en la profecía de Zacarías. — 2º Los cap. IX-XIV han sido escritos antes del cautiverio. — 3º El estilo de estos capítulos difiere del estilo de los capítulos anteriores. Respondemos:

1º El argumento que se pretende sacar de S. Mateo, no tiene algún valor. De que Mateo atribuya a Jeremías un *texto profético* que no se lee tal como lo cita ni en Zacarías ni en Jeremías, no se puede inferir de modo alguno, que la última parte de Zacarías no sea auténtica. Nadie, por otra parte, se atreve a atribuir a Jeremías la última sección de Zacarías.

Para la solución, con todo, de la dificultad que presenta el pasaje de S. Mateo, extractamos del Comentario in Matth. de Maldonado y Duhamel lo que sigue:

Entonces se cumplió lo que fué dicho por el Profeta Jeremías (Matth. XXVII, 9). Aquí se levanta la magna y antigua cuestión, cómo Mateo cite a Jeremías, no encontrándose en él este testimonio, que más bien se encuentra en Zacarías, XI, 13. . . Hay quien piensa que este testimonio es verdaderamente de Jeremías, sacado no de los libros que ahora tenemos de él, sino de los que se han perdido. . . Hay quien dice, que ha sido sacado de los libros atribuidos en verdad a Jeremías, pero apócrifos. . . como se cree que fué sacado de libros apócrifos lo que S. Pablo (2 Tim. III, 8) dice de Jannes y Mambres. . .

Orígenes es de esta opinión, y parece que S. Jerónimo la confirma, afirmando que un Hebreo le había dado a leer un libro apócrifo de Jeremías en el cual se hallaba dicho testimonio. A mí me parece que aciertan los que creen que el Evangelista no puso el nombre de ningún profeta, sino que sólo dijo: *Entonces se cumplió lo que fué dicho por el profeta*, como acostumbro decir en otros muchos lugares, c. 1, 22; c. 2, 15, 23 y 13, 35 y 21, 4 y en este mismo capítulo en el vers. 35; y que algún escritor, creyendo citar un testimonio de Jeremías, escribió al margen el nombre de Jeremías, que otro después insertó en el contexto. Confirma esta conjetura el que en el Evangelio Siriaco no se lea el nombre de *Jeremías*; y el que S. Agustín, libr. 3 de Cons. Evang., c. 7, escriba que en su tiempo no era leído tampoco en muchos códices latinos. . .

2º No existen pruebas de que los cap. IX-XIV hayan sido escritos antes del cautiverio. En las dos partes de Zacarías, se presenta igualmente el regreso del cautiverio como imagen de la felicidad, y se describe de la misma manera: cf. II, 10 y IX, 12; — II, 10 y IX, 9; — II, 14 y IX, 9, etc. — El autor de los capítulos IX-XIV, es tan poco anterior a la toma de Jerusalén por Nabucodonosor, que hizo uso de los escritos de los profetas que vivieron en esta última época <sup>1</sup>. Ni hay una sola palabra en la segunda parte de Zacarías que no convenga al tiempo de la dominación persa.

3º Es cierto que no hay un parecido completo entre el lenguaje de las dos partes. Pero la variedad de tono, formas y expresiones se explica naturalmente por el cambio de asunto. Las visiones no pueden haber sido descritas en los mismos términos y del mismo modo que la gloria futura de Jerusalén, que se desenvuelve en el cuadro final; porque el modo de hablar de un narrador, no es el mismo que el de un orador o poeta. Además se encuentran las mismas frases características en las dos partes de Zacarías, VII, 14 y IX, 8, *transiens et revertens; euntes et revertentes* = quien pasase ni viniese; que van y vienen; el ojo de Dios por la Providencia, III, 9; IV, 10; IX, 1, 8, etc. Tanto, pues, los últimos capítulos como los primeros, pertenecen a Zacarías.

Milita en favor de la autenticidad de todo el Libro de Zacarías la tradición universal, cuyo testimonio no se puede despreciar, porque el canon de los Sagrados Libros fué acabado luego después de la época de Zacarías, cuando era imposible atribuir erróneamente a un profeta reciente o casi contemporáneo los vaticinios más antiguos; y sube de punto la fuerza del argumento, constándonos que los Judíos jamás estimaron los vaticinios anónimos, como quiera que los consideraban faltos de autoridad.

Insisten más y más contra la autenticidad de Zacarías nuestros contrarios, diciendo que se da como existente y poderoso el reino de Israel (IX, 10, 13; X, 5, 7; XI, 14), no reparando que en aquellos pasajes se habla de la futura condición de dicho reino; y que los nombres *Israel, Efraín, José*, son usados en el mismo sentido por Jeremías (XXX, 3, 4; XXXI, 27, 31, etc.), Ezequiel (XXXVII, 17 sqq.) y Zacarías (VIII, 13).

La *divina autoridad* de este Libro, se demuestra copiosamente con las solas alegaciones del Nuevo Testamento.

S. Mateo (XXI, 5) y S. Juan (XII, 15) vieron como vaticinada por Zacarías (IX, 9) la solemne pero pacífica entrada del Señor en Jerusalén; el precio

<sup>1</sup> Este argumento ha parecido tan decisivo a De Wette, que después de haber admitido en las tres primeras ediciones de su *Introducción* la dualidad de autores, en la cuarta ha reconocido que los últimos capítulos de Zacarías pueden ser auténticos.

vil a que fué vendido el Señor, según Mateo (XXVII, 9), también lo había vaticinado Zacarías (XI, 12); igualmente la crucifixión del Señor según Juan XIX, 37 (*Zach.* II, 10); Nuestro Señor Jesucristo mismo anunció la huida de sus discípulos (Matth. XXVI, 31) con las palabras de este Libro (*Zach.* XIII, 7).

## 12. — Profecía de Malaquías.

### 245. Vida y época de Malaquías.

Malaquías (*hebr.* Angelus meus aut Angelus Domini = en hebr. sign.: *Mi ángel o Angel del Señor*), el último de los profetas menores, fué contemporáneo de Nehemías <sup>1</sup>. Profetizó durante la permanencia de este último en Jerusalén, después del año 32 de Artajerjes Longimano, hacia el 432, y apoyó con sus oráculos las reformas de Nehemías, alzándose contra los casamientos con las mujeres paganas, II, 10 - 16 cf. *Esdr.* XIII, 23 - 24; contra la ofrenda de víctimas indignas de Dios y la negligencia en pagar los diezmos, III, 7 - 12 y 2 *Esdr.* XIII, 10 - 11; *Mal.* II, 8 y 2; *Esdr.* XIII, 15 - 16. El templo estaba concluído y el culto reorganizado por completo, I, 10; III, 1.

### 246. División: estilo y autoridad de esta profecía.

Este breve Libro consta de dos partes, un exordio y un epílogo. En la primera parte el profeta reprocha a los Sacerdotes y en la segunda a todo el pueblo, por varios abusos.

EXORDIO. Comparando la suerte de los Judíos con la de los Idumeos, muestra la singular providencia de Dios hacia Israel (I, 2-5).

1. *Los sacerdotes son reprendidos por el descuido del culto divino* (I, 6-II, 9). — Ofrecen víctimas que Dios debe rechazar, por esto Dios preparará para sí una oblación pura que se ofrecerá en todo el mundo (I, 6-11); desprecian el altar de Dios (I, 12-14) y por esto Dios los invita a la penitencia proponiendo los castigos y recordando el antiguo pacto (II, 1-9).
2. *Es reprochado el pueblo por varios pecados* (II, 10-IV, 3): por tomar esposas de entre los extranjeros y repudiar las legítimas por la pasión (II, 10-16); — por injustas querellas, debiendo en verdad venir el Dios de la alianza y del juicio, pero el pueblo todavía no está preparado para recibirlo (II, 17-III, 6); por el descuido en pagar los diezmos (III, 7-12); — por la injusta reclamación de la dureza del servicio divino (III, 13-IV, 3).

<sup>1</sup> S. Jerónimo con los Judíos, identifica a Malaquías con Esdras, pero sin motivo, pues en ningún lugar de la Escritura, Esdras es contado entre los Profetas.

Epílogo. Para llamar a todos a la observancia de la Ley, promete que vendrá Elías a convertir al pueblo (IV, 4-6).

El estilo de Malaquías por lo general es claro, conciso y notable, aunque no llega a la elevación de Isaías.

Los solos testimonios del Nuevo Testamento abundantemente prueban la *divina autoridad* de la profecía de Malaquías.

S. Pablo (Rom. IX, 13) alega como *Escritura* el exordio de Malaquías (I, 2); el mismo Señor (Matth. XI, 10) explica de S. Juan Bautista las palabras del Profeta (III, 1) y con ellas S. Marcos (I, 2) empieza su Evangelio; las palabras del Epílogo (IV, 5-6) son aplicadas a S. Juan Bautista no solamente por el ángel Gabriel (Luc. I, 17), sino también por el mismo Jesucristo (Matth. XI, 14; XVII, 10 sqq.; Marc. IX, 10 sqq.).



## CUARTA PARTE

### Introducción particular a los Libros del Nuevo Testamento

#### SECCION PRIMERA

#### Libros históricos

#### CAPITULO PRIMERO

#### De los Evangelios en general

#### 247. Sentido de la palabra Evangelio.

Los cuatro primeros libros del Nuevo Testamento que narran, como dice S. Agustín «el origen, los hechos, los dichos, los padecimientos de Nuestro Señor Jesucristo» muy convenientemente se llaman *Evangelios*.

Etimológicamente *Evangelio* significa *buena nueva* (del griego. *eu*, bien y *ángelos*, mensajero). Los LXX intérpretes con esta palabra ya habían designado la anunciación profética de nuestra salud (*Is.* XL, 9; LXI, 1, etc.). Los autores del N. T. designan con la misma palabra o el misterio de nuestra reconciliación con Dios obrada por Cristo, o las promesas que nos trajo Nuestro Señor Jesucristo, o toda su doctrina como era predicada por sus Apóstoles.

El nombre *Evangelio* pasó a significar todos los libros con los cuales los Apóstoles habían enseñado su doctrina relativa a Jesucristo (Cfr. *S. Clem. Rom.* I Cor. 47; *Orig.* in Joan., tom. I, 6; *S. Thom.* in I Cor. I, 1, etc.).

Entre estos libros descuellan cuatro, que por referir las obras y los discursos de Nuestro Señor J. C. mientras vivía en este mundo y por encerrar de una manera más especial y con sentido más pleno las palabras de Dios, con el nombre de *Evangelios* con razón se distinguen de los otros escritos apostólicos.

Mas como el argumento de que tratan es uno solo, propiamente hablando no son *Cuatro Evangelios*, sino *Un Evangelio*. Ya había dicho Orígenes: Lo que ha sido escrito por los Cuatro Evangelistas constituye un solo Evangelio. De ahí resultó, dicen algunos, que no se dice el Evangelio de S. Mateo, de S. Marcos, etc., sino el Evangelio según S. Mateo, según S. Marcos, etc.

#### 248. Carácter histórico de los Evangelios.

Débase notar que los Evangelios, aunque tratan de la vida de Nuestro Señor Jesucristo, no se deben tener por libros históricos solamente; ni todos los Evangelistas se han propuesto un fin igual-

mente históricos que dogmáticos. Son obras históricas en cuanto sacan sus argumentos de la historia, y si se mira toda la índole de ellos, es necesario numerarlos entre los libros dogmáticos.

De consiguiente verán aquellos que temiendo en cuenta sólo el carácter histórico de los Evangelios, acusar de ignorancia a los Evangelistas por haber dejado de relatar muchos hechos, o de haber violado el orden de los hechos, porque no los han expuesto con un orden rigurosamente cronológico.

El Libro de los Evangelios fue en estos últimos tiempos objeto de graves e infinitos estudios ya en el campo de los incrédulos, ya en el de los fieles. Los incrédulos esforzándose por quitar a los Evangelios su valor histórico, creyeron poder con esto deshacer el fundamento de nuestra Fe; los creyentes a su vez, probando el carácter histórico de los Evangelios, mostraron al mundo que nuestra Fe, además de la *prueba divina*, tiene también en su favor la de la *Ciencia*.

#### 249. Genuinidad de los Evangelios.

Toda la antigüedad reconoció solamente como genuinos al Evangelio de S. Mateo, S. Marcos, S. Lucas y S. Juan. Aunque hayan sido escritos muchos otros evangelios, no han sido reconocidos y recibidos por la Iglesia como genuinos sino estos cuatro, por falta a los otros autoridad divina.

Esta afirmación está demostrada por los testimonios casi innumerables de los Santos Padres. Y como la cosa se sabe de ciencia cierta, bastará referir algunos de los más antiguos testimonios de las iglesias principales. En la iglesia de Alejandría, Clemente Alejandrino habla del Evangelio Cuadriforme Tetramorfo<sup>1</sup> como de cosa conocida de antiguo, y refiere una antigua tradición recibida de los más antiguos presbíteros sobre el orden del tiempo en que fueron escritos los Cuatro Evangelios, diciendo: «Decía uno de aquellos antiguos presbíteros que de los Evangelios primero fueron escritos los que contienen la genealogía del Señor, y que el Evangelio de Marcos había sido escrito en la siguiente ocasión. Habiendo Pedro predicado públicamente la palabra de Dios en la ciudad de Roma, y habiendo por impulso de Espíritu Santo promulgado el Evangelio, muchos que estaban presentes exhortaron a Marcos, como el que desde largo tiempo había seguido a Pedro y que recordaba bien los dichos de él, a fin de que consignara por escrito lo que había sido predicado por el Apostol. Así Marcos compuso el Evangelio, dándolo a aquellos que lo habían pedido. Lo cual llegado a conocimiento de Pedro, éste ni prohibió la obra, ni estorbó a que se hiciera. Y Juan, el último de

<sup>1</sup> El vocablo *Evangelio Cuadriforme* Tetramorfo para significar la reunión de los Cuatro Evangelios, se atribuye a S. Irineo: «Qui est omnium artifex. Verbum... declaratum hominibus dedit nobis quadriforme Evangelium, quod uno spiritu continetur — El que es hacedor de todas las cosas, e. Verbum... declarado a los hombres nos dio el cuadriforme Evangelio, que es contenido en un solo espíritu.» (Adv. haer. l. III. c. II. l. 1. §



todos, viendo que en los Evangelios de los otros habían sido narradas las cosas que se refieren a la parte humana de Cristo, él por impulso del Espíritu divino, a petición de sus fieles escribió el *Evangelio espiritual*. Hasta aquí Clemente de Alejandría (*Euseb. Hist. E. c. XIV, L. VI*).

Nótese que los Evangelios que narran la genealogía del Señor son dos, el de Mateo y el de Lucas. De Clemente tenemos otro testimonio bajo un aspecto más explícito aún, respecto al origen apostólico de los Cuatro Evangelios; porque cabalmente por ser los Evangelios de origen apostólico, los contraponen a uno de los Evangelios Apócrifos, del cual el hercje Julio Casiano había citado un dicho. A esa curiosa citación, Clemente contestó: «Ten por entendido, ante todo, que *en los Cuatro Evangelios a nosotros transmitidos*, no se halla absolutamente este dicho tuyo; aunque se encuentre en el Evangelio según los Egipcios». Luego era persuasión de Clemente que el Evangelio Cuadriforme o Tetramorfo no era cosa nacida por pacto o convención, sino transmitida por los Apóstoles, pues lo pone en oposición con el Evangelio apócrifo *secundum Aegyptios* (Clem. Al. *Strom. III, 13*).

Orígenes, discípulo de Clemente, nos dice: «He aprendido también de la tradición lo que respecta a los Cuatro Evangelios, los cuales solos son admitidos sin controversia por toda la Iglesia de Dios que está debajo del cielo; esto es lo que he aprendido, que el primer Evangelio fué escrito por Mateo, que antes fué publicano y después Apóstol de Cristo; el cual habiéndolo escrito en hebreo, lo publicó para los Judíos convertidos a la fe. He aprendido que el segundo es el Evangelio de Marcos, que lo escribió como Pedro se lo había narrado. Y por esto, Pedro en su epístola católica lo reconoce por hijo suyo con aquellas palabras: *Os saluda la Iglesia de Dios que está en Babilonia* (Roma) *que es con vosotros elegida, y Marcos mi hijo* (1 Petr. V, 13). El tercero es el de Lucas, alabado por Pablo y escrito en gracia de los gentiles convertidos. El último, finalmente, es el de Juan» (*Euseb. Hist. Eccl. VI, 14*).

Al mismo tiempo *en la iglesia de Africa* Tertuliano difusamente sostuvo los Cuatro Evangelios contra Marción, que admitió solamente el Evangelio de S. Lucas mutilado. El testimonio de la Iglesia romana que tenemos en el *fragmento Muratoriano*, es más antiguo todavía. El autor de este documento da a conocer, que no eran reconocidos otros Evangelios sino los Cuatro que tenemos los Cristianos.

Gravísimo testigo ya sea de la fe de la Galia, ya sea de la del Asia es para nosotros S. Irineo. Dice: «Mateo entre los Hebreos escribió el Evangelio en su misma lengua... Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, también él escribió lo que había sido predicado por Pedro. Lucas, a su vez, seguidor de Pablo, consignó a las letras el Evangelio predicado por éste. Finalmente también Juan, discípulo del Señor, el cual reposó también sobre el pecho del Señor, también él publicó un Evangelio cuando estaba en Efeso de Asia (*Iren. Adv. haer. III, 1*). En otro lugar de su obra dice: «Es tan grande la firmeza respecto a estos Evangelios, que los mismos herejes rinden testimonio en su favor, y cada uno busca reforzar su doctrina con aquéllos» (*Ibid. III, 11*). Y continúa hablando del Evangelio Tetramorfo con un *crecendo* admirable, escribiendo: «Los Evangelios, luego, en número no son más ni menos que éstos (cuarto)» (*Ibid.*). Y concluye diciendo: «Siendo así las cosas, deben llamarse locos e ignorantes y también atrevidos todos aquellos que gastan la forma del Evangelio, e indican ya sea más formas, ya sea menos que las señaladas: cosa que algunos hacen para ver más de lo que exige la verdad, y otros para reprobear las disposiciones de Dios (*Ibid.*)».

A fines del segundo siglo, es decir unos ochenta años después de la muerte de S. Juan, en la Iglesia era admitido como recibido de la tradición el Evangelio cuadriforme (los Cuatro Evangelios); ni faltan testimonios más

antiguos. En efecto, en el segundo siglo ya habían sido hechas las versiones siríaca, latina y probablemente la copta; en estas versiones estaban solamente los Cuatro Evangelios.

Hacia mediados del segundo siglo S. Teófilo Ant., según el testimonio de S. Jerónimo, reunió en un solo libro los dichos de los cuatro Evangelistas, y en el mismo tiempo Taciano, discípulo de S. Justino, compuso la primera concordia de los Evangelios o *Diatessaron*, sobre la base del texto griego de los Cuatro Evangelios. De la Apología de S. Justino y de su diálogo con Trifón, se ve claramente que S. Justino reconoció los Cuatro Evangelios, aunque no haga expresa mención de los Cuatro; pues conmemora los *Comentarios de los Apóstoles* «que se llaman Evangelios» y dice «que han sido escritos por los Apóstoles y por sus discípulos»<sup>1</sup>. Luego en aquel tiempo en el cual sobrevivían los inmediatos discípulos de los Apóstoles, ya en todas partes era admitido el número cuaternario de los Evangelios.

La Iglesia por testimonios ciertos conoció que solamente los Cuatro Evangelios que ahora tenemos, fueron divinamente inspirados, y por esto, entre los otros muchos Evangelios (apócrifos) que fueron escritos en los primeros tiempos de la fe, recibió en su canon solamente los Evangelios de S. Mateo, S. Marcos, S. Lucas y S. Juan.

El Evangelio de Jesucristo fué consignado a las letras por muchos; y la literatura antigua cristiana cuenta con un gran número de Evangelios escritos. Pero entre éstos, solamente cuatro fueron definitivamente reconocidos como verdaderos y dignos de fe: y llevan los nombres de Mateo, Marcos, Lucas y Juan; Mateo y Juan fueron Apóstoles; Marcos y Lucas, discípulos de los Apóstoles.

Estos cuatro escritos reunidos no son a la verdad Evangelios diferentes, sino que bajo cuatro diversos aspectos o formas, representan el verdadero y único Evangelio de Jesucristo. Por esto les fué dado el nombre de *Cuadriforme* (*Evangelion tetrámorfon*). Este nombre clásico de la antigüedad cristiana, recuerda el tiempo en que los cuatro escritos fueron notoriamente reconocidos por todos como la expresión del Evangelio verdadero; reconocidos no sólo en cuanto a su intrínseca verdad y por eso separados de los falsos y apócrifos, sino también en cuanto a su origen, es decir como escritos por los cuatro escritores nombrados.

Es un hecho probado que hacia la mitad del segundo siglo de la era cristiana el *Tetramorfo* o nuestros cuatro Evangelios eran reconocidos en toda la Iglesia como escritos dignos de fe y como procedentes de aquellos de quienes llevaban los nombres. La nota dominante, que suena continuamente en las obras de Irineo, Clemente Alejandrino, Orígenes, Tertuliano y otros, es ésta: *Los cuatro Evangelios son reconocidos por todos, porque fueron transmitidos por los Apóstoles.*

<sup>1</sup> Los Apóstoles: S. Mateo y S. Juan; los discípulos: S. Marcos y S. Lucas.

Y esto lo afirman explícita y repetidamente, y por lo general polémicamente de frente a sus enemigos. Ahora bien, este estado psicológico de tales escritores, ante todo es un hecho histórico también y que se comprueba con abundantes argumentos; y después es un hecho que no tiene otra explicación o razón de ser suficiente, sino la verdad de la cosa por ellos conocida.

## 250. Orden de los Evangelios.

El orden actual de los Evangelios (Mateo, Marcos, Lucas y Juan) es antiquísimo y muy aprobado y confirmado. Indica el orden de tiempo según el cual fueron publicados.

El lugar asignado a cada Libro del Nuevo Testamento, es cosa que se remonta a los primitivos tiempos. Los códices griegos, las versiones antiguas casi todas, tienen esta disposición; y siguen este orden el *fragmento de Muratori*, S. Irineo, Orígenes. Además del orden indicado, también fué usado otro, que corresponde a la dignidad de los autores, ocupando el primer lugar, los dos Apóstoles, y el segundo los discípulos, como sigue: Mateo y Juan, Marcos y Lucas, etc.

## 251. Títulos de los Evangelios.

El título que se da a cada uno de los Evangelios: *según San Mateo*, *según San Marcos*, etc., indica que cada Evangelio fué redactado y escrito por aquel cuyo nombre lleva. Es ésta cosa cierta y consta del uso de hablar de los Griegos, y de la unánime interpretación de los Padres. Estos títulos son un valioso argumento para probar la autenticidad de los Evangelios.

No es posible dar a estos títulos otra interpretación que la que les dieron los Padres que nos los han legado. Y es cosa indudable que en la Iglesia se ha dicho indiferentemente Evangelio de S. Mateo, etc., Evangelio de Nuestro Señor según S. Mateo, etc. Ya S. Juan Crisóstomo dice que los Apóstoles no encabezaron sus escritos con estos títulos, porque no era costumbre de los antiguos autores encabezar sus obras con sus nombres.

Con todo, Tertuliano expresamente manifiesta que en su tiempo los Evangelios tenían nombres o títulos, y antes de él estos títulos fueron conocidos en Roma por el autor del *fragmento Muratoriano*, en la Galia por S. Irineo, en Alejandría por *Clemente Alejandrino*, etc.; de consiguiente, se ha de reconocer que su origen es mucho más antiguo.

## 252. Evangelios Sinópticos, su carácter peculiar.

Se ha dado el nombre de Sinópticos (*correlativos o paralelos*, de *synopsis*: vista simultánea) a los tres primeros evangelios, a causa de una particularidad que les es común y que los distingue del de S. Juan. Como los tres se proponen el mismo objeto y siguen el mismo método, parecen marchar de frente en sus narraciones, sobre líneas

paralelas, de tal suerte que en todas las épocas de la vida del Salvador, siempre hay por lo menos dos que tratan el mismo asunto, como para ilustrarse y sostenerse mutuamente.

Los Sinópticos se distinguen del Evangelio de S. Juan, también por otros caracteres. Además de tener diferente estilo, se proponen otro fin y hablan desde distinto punto de vista.

Los Sinópticos se proponen dar a conocer al divino Maestro, sus obras y su doctrina, toda su doctrina sin distinción, y esto con el fin de ganar discípulos para él. S. Juan se propone, ante todo, refutar a los que negaban la divinidad del Salvador, ilustrando y sosteniendo la fe de la Iglesia en particular. Ese fin se descubre claramente y el mismo S. Juan lo declara en distintas ocasiones (*Juan*, XX, 31, cf. I, 7; III, 16; IV, 42; XII, 37).

Los Sinópticos se aplican a describir la predicación del Salvador en la Galilea, patria de los Apóstoles, sin dejar de referirnos por esto que hizo algunos viajes a Jerusalén, etc. San Juan sigue otro plan y nos presenta otra escena. Habla ante todo de lo que Jesucristo dijo e hizo en la Judea, en Jerusalén y en las cuatro solemnidades que señala en su Evangelio, etc. Los Evangelios sinópticos, como ya muy bien lo habían advertido los Padres (*Clem. Alej.* apud *Eus. H. E.* VI, 14, *S. Agust.* De Cons. Evang. I, 4, 5) tratan más bien de la humanidad del Señor, mientras que el Cuarto Evangelio trata preferentemente de su divinidad.

Después de haber tratado de cada uno de los Evangelios Sinópticos, y de su afinidad, estudiaremos el Cuarto Evangelio y la relación que tiene con los tres anteriores.

## CAPITULO II

### Del Evangelio de San Mateo

#### 253. De la vida de S. Mateo.

Mateo, también llamado Leví, hijo de Alfeo, ejercía en Cafarnaúm el oficio de cobrar los tributos públicos, antes que el Salvador lo llamase a seguirle. Obedeciendo a su vocación, dejando el banco de recaudador, fué contado entre los Apóstoles. Del resto de su vida no se sabe otra cosa cierta sino lo que nos consignan los Evangelios y Hechos, hablando en general de todos los Apóstoles. Las cosas que son referidas por los Padres, son más o menos ciertas; pero con certeza nos dicen que él es el autor del primer Evangelio.

No hay duda de que Mateo sea la persona, cuya vocación es referida por *Mateo*, IX, 9, *Marcos*, II, 14 y *Lucas*, V, 27, aunque sea llamado en un

pasaje Mateo y en los otros Leví, porque muchos de los Judíos tenían dos nombres.

Como el oficio (lícito en sí) que S. Mateo ejerció antes de su vocación era tenido entre los Hebreos por ilícito e infame, porque lo miraban como un fomento de la avaricia y expuesto a cometer muchas injusticias y violencias, los Padres dicen que S. Marcos y S. Lucas, por respeto y reverencia hacia S. Mateo, no lo llamaron con el nombre vulgar y conocido de Mateo, sino con el de Leví menos conocido; y que S. Mateo, por humildad se llamó a sí mismo Mateo y publicano.

En los Evangelios y los Hechos no se refieren todas las cosas que S. Mateo hizo después de su vocación al apostolado.

De la misma manera que los otros vivió con el Salvador y después de la resurrección del Señor con los demás Apóstoles echó los cimientos de la Iglesia de Jerusalén. Del silencio de S. Pablo y de los Hechos parece constar que nuestro Evangelista el año 37, cuando S. Pablo después de su conversión fué por primera vez a Jerusalén, no estaba en la ciudad (*Act. IX, 26, 27; cf. Gal. I, 18, 19*); ni que estuviese presente en el Concilio llamado de los Apóstoles (*Act. XV, 1 sqq.; cf. Gal. II, 1 sqq.*).

No pensamos que tan pronto haya dejado la Palestina: Clemente Alejandrino dice que predicó a los Judíos quince años, y que después (es decir, hacia el año 44) partió para convertir las otras gentes. Es incierto el lugar donde ejerció su ministerio apostólico en favor de los gentiles, si en Etiopía (*Rufino, S. Gregorio M., etc.*), o en Persia, o entre los Partos (*SS. Ambros., Paulin. Nol. etc.*), o en Siria (*Sim. Metafras.*), o en Macedonia (*S. Isid. Hisp.*); ni más cierto es dónde y cómo terminó su vida: los más de los Padres dicen que alcanzó la palma del martirio.

## 254. Autenticidad del primer Evangelio.

Algunos herejes una vez negaron que S. Mateo es el autor del primer Evangelio: hoy lo niegan los más de los intérpretes acatólicos. Mas todos los que justamente dicen que las cuestiones históricas se deben demostrar con testimonios históricos, sostienen como sentencia certísima que S. Mateo es autor de dicho Evangelio.

Todos los racionalistas, en nuestro tiempo, y muchos heterodoxos, y lo que más extraña, algunos modernísimos católicos, de la mala interpretación de un testimonio de Papías quieren inferir que Mateo no compuso sino una colección de los discursos del Señor, de la cual, traducida en griego y aumentada con narraciones por uno o más autores más recientes, derivó el primer Evangelio. Los varios sistemas que forjaron para sostener su aserto, caen por su peso y se desvanecen luego que se prueba la autenticidad de este Libro con argumentos ciertos y sólidos.

Hasta ahora ninguno ha dudado de que ya desde fines del segundo siglo todos los Padres y escritores eclesiásticos reconocieron a San Mateo como autor de todo el primer Evangelio. A estos testigos, cuya sola autoridad ya es de grandísima importancia, se han de añadir los otros gravísimos testigos, que se remontan hasta la edad apostólica. Entre éstos en primer lugar se han de nombrar los SS. Papías

y Panteno, pues ellos expresamente dicen que Mateo es autor de un Evangelio.

*Testimonio de Papías.* Eusebio en su Hist. Ecl. III, 39, nos conservó el testimonio de S. Papías, obispo de Hierápolis en la pequeña Frigia, con estas palabras: «Matthaeus igitur hebraica lingua sermones (domínicos) conscripsit; eos autem interpretatus est unusquisque, prout potuit = *Luego Mateo escribió en lengua hebraica los dichos (domínicos); y cada uno los interpretó como pudo.*» Ahora bien:

(b) Cuando San Papías asevera que Mateo ha escrito los *dichos u oráculos* auditor et Polycarpi amicus, vir antiquus = *Oyente de Juan (Apóstol) y amigo de Policarpo, hombre antiguo*», floreció en los primeros tiempos de la sucesión apostólica y gozó de la familiaridad de los inmediatos discípulos del Señor (Eus. H. E. III, 39): por esto su autoridad en esta cuestión es suma.

b) Cuando San Papías asevera que Mateo ha escrito los *dichos u oráculo del Señor*, quiso designar nuestro primer Evangelio; así entendió sus palabras Eusebio, el cual, como tuvo a la vista la obra entera de Papías en que se leían estas palabras, pudo juzgar del sentido genuino de ellas mejor que nosotros.

Los adversarios objetan en contra diciendo, que Papías habla de las palabras del Señor, escritas por Mateo, mientras que el primer Evangelio contiene también muchas narraciones. Mas contestamos en primer lugar que la palabra *logión* admite un sentido más lato y puede designar un libro que abarca narraciones y dichos; y no hay duda de que éste es el sentido de las palabras de Papías. En efecto, el mismo Papías hablando en aquel mismo pasaje del segundo Evangelio, dice que Marcos ha escrito «teniendo por fin la utilidad de los lectores, y no para darnos una completa historia de los dichos del Señor. Un poco antes había dicho que Marcos había escrito «*quae a Domino aut dicta aut gesta fuerant.*» Luego se ve claramente que en la boca de Papías la expresión «escribió los oráculos del Señor», es una expresión metafórica, que comprende todo, los dichos y los hechos, o las palabras y las narraciones.

En segundo lugar, el mismo Papías que escribió una obra que abrazaba los dichos y los hechos del Señor, o las palabras y narraciones, la llamó: Explicación de las palabras del Señor.

Por otra parte es cosa muy usada designar la Escritura, en la cual hay, además de los dichos, también las narraciones de muchos hechos, con el título de «*oráculos del Señor*», como dice S. Pablo hablando del A. Testamento (Rom. III, 2), y S. Irineo refiriéndose al Evangelio en general (Eus. III, 24).

Con el agregado del artículo *tá*, la palabra *lógia* designa una obra conocida de todos; ahora bien, ¿qué otra obra hay del Apóstol S. Mateo conocida de todos en los comienzos o a mediados del 2 siglo, fuera del Primer Evangelio? ¿Dónde hallaremos siquiera un pequeñísimo indicio, un leve rastro de alguna obra apostólica, que haya contenido solamente las palabras u oráculos del Señor? ¿Se podrá creer que una obra conocida como apostólica a principios del 2 siglo, haya podido ser tan olvidada que después de la mitad del 2 siglo nadie la recuerde?

En conclusión, ni el Historiador Eusebio ni otros de su tiempo, y del tiempo que había precedido (desde el 4 siglo hasta el primero), conocieron otro escrito de S. Mateo sino su Evangelio; y Papías en el pasaje de referencia quiere también hacer entender que Mateo «*escribió en hebreo*», y que siendo aquella lengua desconocida de los cristianos-gentiles, «*cada uno lo tradujo co-*

mo mejor pudo». Es, pues, incontrastable la autoridad de S. Papias sobre el origen apostólico del primer Evangelio.

*Testimonio de Panteno.* Otro testigo de fines del siglo segundo es S. Panteno, maestro que fué de Clemente Alejandrino. De él escribe Eusebio entre otras cosas: «En aquel tiempo había muchos que encendidos en santo celo a imitación de los Apóstoles, prestaban su obra para la edificación de la fe y el incremento de la palabra de Dios. Del número de éstos fué Panteno, del cual se narra que llegó hasta la India y allí entre algunos ya instruidos en las cosas cristianas encontró el Evangelio de Mateo, que había ya prevenido su llegada. Porque dice la fama que Bartolomé, uno de los Apóstoles, predicó en aquel lugar y dejó allí el Evangelio de Mateo escrito en hebreo; del cual Evangelio hay memoria de que se había conservado hasta aquel tiempo», es decir, hasta la llegada de Panteno (*Eus. Hist. Eccl.* V, 10). S. Jerónimo en su obra *De Viris illustribus* dice de Panteno: «Pantaenus... tantae prudentiae et eruditionis tam in Scripturis divinis, quam in saeculari litteratura fuit, ut, in Indiam quoque, rogatus ab illius gentis legatis, a Demetrio Alexandria episcopo mitteretur. Ubi reperit Bartholomaeum, de duodecim apostolis, adventum Domini Nostri Jesu Christi, juxta Matthaei Evangelium praedicasse, quod Hebraicis litteris scriptum, revertens Alexandriam, secum detulit» (Cap. XXXVI) <sup>1</sup>.

*Testimonio de los Apologistas.* Casi la misma autoridad en esta cuestión tienen los testimonios de los Apologistas del siglo 2, principalmente los SS. Atenágoras, Teófilo Antioqueno, Justino M. y los Padres apostólicos. Los cuales aunque no nombren a Mateo, alegan las palabras del Señor sacándolas del Evangelio escrito por S. Mateo. De donde se ve claramente que ya este Evangelio se le contaba en el número de las Escrituras, y por tanto era de origen apostólico; luego indirectamente es confirmada la tradición de los Padres más recientes que atribuyen como a autor al Apóstol S. Mateo el primer Evangelio.

He aquí los testimonios de los citados Apologistas.

S. Atenágoras demuestra, alegando a S. Mateo V, 44 - 46, que la caridad era recomendada a los Cristianos por preceptos no humanos, sino pronunciados y enseñados por Dios; y del mismo modo dice que es recomendada la castidad, citando a S. Mateo, V, 28.

S. Jerónimo, que muy bien pudo hacer distinción entre el Evangelio de S. Mateo y la (supuesta) colección de las palabras del Señor, atestigua haber leído los Comentarios de S. Teófilo de Antioquía sobre el primer Evangelio (in *Matth. Prol.* cf. al *Algas. ep.*, 121, 6); S. Teófilo mismo enseña el amor a los enemigos con las palabras de *Matth.* V, 44 y prohíbe el amor de la vanagloria con las palabras de *Matth.* VI, 3.

<sup>1</sup> «Panteno... fué hombre de tan grande prudencia y erudición tanto en las divinas Escrituras como en la literatura seglar, que rogado por los legados de aquella gente, fué enviado a la India por Demetrio, obispo de Alejandría. Allá encontró que Bartolomé, uno de los doce apóstoles, había predicado la venida de Nuestro Señor Jesucristo según el Evangelio de Mateo, el cual Evangelio escrito en letras Hebraicas llevó consigo volviendo a Alejandría».

S. *Justino M.* se sirvió frecuentemente del primer Evangelio; en su Apol. I, 15-17, trae más de veinte versículos del sermón de la montaña (*Matth.* V-VII); las cosas que refiere del nacimiento del Señor, de la venida de los Magos, etc., no permiten pensar que él tuvo en su poder y que se sirvió sólo de una colección de las palabras del Señor (c. Tryphon. LXXVIII, XCIX).

Finalmente es cosa de la máxima importancia el que en los vaticinios mesiánicos alegados no raramente, S. Justino mientras no concuerda con la versión alejandrina y el texto hebreo, de tal manera combina con S. Mateo, que todos están obligados a confesar que transcribió del primer Evangelio estos testimonios (Cf. *Is.* VII, 14 apud *Matth.* I, 23 et in Apol. I, 33; *Mich.* V, 2 apud *Matth.* II, 6 et in Apol. I, 34; *Jer.* XXXI, 15 apud *Matth.* II, 18 et c. Tryph. LXXVIII; *Zach.* IX, 9 apud *Matth.* XXI, 5 et in Apol. I, 35, etc.).

*Testimonio de los Padres Apostólicos.* De los Padres Apostólicos bastará traer algunos testimonios.

S. *Barnabas* (Ep. IV) con la solemne fórmula  $\acute{\omega}\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\rho\alpha\pi\tau\alpha$ : alega a Mateo, XX, 16.

S. *Clemente Rom.* in 1 Cor. 46 trae lo de *Matth.* XXVI, 24 juntamente con lo de *Luc.* XVII, 2, etc.; en la Epíst. de Virg. cita dieciséis textos del Evangelio de S. Mateo y de ellos muchos a la letra.

A éstos se pueden añadir S. *Ign. M.* ad *Polyc.* II (*Matth.* X, 16), ad *Ephes.* XIV (*Matth.* XII, 23), y S. *Policarp.* ad *Philipp.* VI (*Matth.* XXVI, 41). Mucho más numerosos y ciertos son los testimonios que tenemos en la *Didaché* o *Doctrina duodecim Apostolorum* = *Didaché* o *Doctrina de los doce Apóstoles*. Una gran parte de este opúsculo, sin duda escrito en el siglo primero, está tejida de dichos del Señor, saeados del Evangelio escrito y más aún, del primer Evangelio: como se ve clarísimamente de la *Doctr.* VIII, XV; en estos pasajes el «Evangelio», «el Evangelio del Señor» se nombra como fuente.

*Testimonio de los herejes.* Los herejes, que impugnaron a la Iglesia inmediatamente después de la edad de los Apóstoles, como Cerinto, Carpócrates, los Ebionitas, Valentín, los secuaces de Basílides, combinan con los Padres ortodoxos en reconocer el primer Evangelio.

S. Epifanio expresamente enseña, que el Evangelio de S. Mateo fué usado por todos estos herejes, aunque truneado y mutilado al sabor de sus herejías. *Celso*, o más bien el Judío que introduce a hablar, dice que saeó de los libros de los Cristianos las cosas que trae; y trae, en efecto, no pocas cosas que se leen solamente en el primer Evangelio, de la venida de los Magos, del degüello de los inocentes, de la huída a Egipto, etc. Finalmente se pueden añadir algunos *Evangelios* apócrifos como el Protoevangelio de Santiago y el Evangelio según los Hebreos, que propagados muchísimo a fines del 2º siglo, dan por conocido el Evangelio de S. Mateo.

*Títulos y Versiones.* Con razón a estos validísimos testimonios de los primeros Padres sobre la autenticidad de este Evangelio, se añade la autoridad de la *inscripción* o *títulos* del Evangelio de San Mateo y de las versiones hechas a mediados del segundo siglo. Ni



faltan razones internas que confirmen los argumentos históricos. Las objeciones mismas de los adversarios, nos ofrecen un óptimo argumento de la autenticidad del primer Evangelio, puesto que en parte no son sino prejuicios racionalistas y en parte son tan débiles, que apenas se comprende cómo los adversarios se atrevan a presentarlas.

Por lo que atañe a la *inscripción* véase el N. 251: *De los Títulos de los Evangelios*. Respecto a las versiones véase Primera Parte, Cap. III, ns. 30-53. En cuanto a las razones internas ya los Padres habían indicado que el modo con que nuestro Evangelio habla de Mateo, se explica mejor, si el Apóstol mismo es su autor. De lo que se dirá, se verá que combina perfectamente con el mismo autor la lengua primitiva del Evangelio, la destinación de la obra, el fin que persiguió, etc. Dicho esto, pasemos a las objeciones que manipuladas y servidas de varias maneras, son presentadas a menudo a pesar de su futilidad.

*Objeciones.* Dejamos las objeciones que nacen de los prejuicios racionalistas de la imposibilidad del milagro, etc.

Dicen nuestros contrarios: Las cosas, de las cuales Mateo fué testigo ocular, se narran poco claramente, antes bien con flojedad; se indican de una manera vaga, o del todo se omite el lugar, el tiempo y las demás circunstancias de los hechos sucedidos, como también las ocasiones históricas de los discursos del Señor; en el primer Evangelio se unen sin interrupción de continuidad las palabras que fueron dichas por el Señor en diversos tiempos y en diversas ocasiones, etc.

En esta objeción los adversarios erróneamente suponen que el autor del primer Evangelio ha querido hacer oficio de historiador y darnos una biografía completa del Salvador. Ya hemos dicho y más abajo repetiremos que el fin que se propuso el Evangelista, fué dogmático y apologético. Habiéndose propuesto este fin, claramente se ve y se explica por qué el autor no siguió un orden rigurosamente cronológico, y por qué prefirió el orden de las cosas.

Y si algunos adversarios traen como argumento en contra del origen apostólico de este Libro el orden tan adecuado que dicen que se encuentra en nuestro Evangelio, parece que quieren suponer o que los apóstoles fueron tan faltos de instrucción, que no pudieran ordenar convenientemente lo que querían exponer, o que no les fué lícito, no se sabe por cuál razón, usar arte en la exposición de la materia.

También dicen que fueron puestas en el primer Evangelio cosas que no pertenecen a la predicación evangélica y que saben a mitos, como la historia de la infancia de Jesucristo. — Esta objeción, ya presentada por el Maniqueo Fausto y refutada por S. Agustín (c. *Faust.* II, 1 sqq.), es verdaderamente ridícula; tal vez, porque Marcos empezó su Evangelio con la predicación de S. Juan Bautista, ¿negaremos que es buena la manifestación de todas las cosas que precedieron a aquella predicación?

*Aparentes contradicciones.* Finalmente los adversarios encuentran tantas y tan grandes diferencias, antes bien contradicciones entre el primer Evangelio y el cuarto, que, dicen, el uno y el otro no pueden ser obra de un testigo ocular. De esta objeción se tratará más abajo en la Comparación entre el Cuarto Evangelio y los Sinópticos. Por ahora basta decir, que durante veinte siglos hombres eruditísimos y de agudísimo ingenio, jamás han encontrado contradicciones en los Evangelios, y de consiguiente se ha de afirmar que la razón de estas dificultades y objeciones no se debe buscar en los Evangelios, ni tampoco en la mayor agudeza de los modernos intérpretes, sino en la incredulidad de los racionalistas y en sus prejuicios.

### 255. Integridad del Evangelio de S. Mateo.

No faltaron algunos que negaron a S. Mateo la historia de la infancia del Señor, aunque le atribuyeron en general el primer Evangelio. Tan fútiles y sin peso eran sus argumentos, que hoy día su opinión cayó en desuso.

A fines del siglo 18 un Inglés negó a S. Mateo la historia de la infancia del Señor: lo siguieron algunos Alemanes que pusieron también en duda las narraciones de la mujer de Pilatos (XXVII, 19), de la resurrección de los Santos (XXVII, 52, sq.) y de los guardias del sepulcro (XXVII, 62 sqq.; XXVIII, 4, 11 sqq.). Estas cosas les parecían demasiado increíbles; ni podían conciliar los dos primeros capítulos de S. Mateo con la narración de S. Lucas, etc. Los modernos racionalistas aunque releguen entre las fábulas aquellas narraciones, con todo no se atreven a quitarlas del resto del Evangelio de S. Mateo, porque en todo este Evangelio hay el mismo estilo, la misma manera de narrar los hechos, el mismo fin. Por otra parte, las narraciones de S. Mateo y S. Lucas fácilmente se concilian, como veremos tratando de las aparentes contradicciones de los Evangelios sinópticos.

### 256. Lengua primitiva del primer Evangelio.

Los Santos Padres con unánime consentimiento enseñan que San Mateo escribió su Evangelio en hebreo, es decir en arameo, o sirocaldeo, dialecto que hablaban los Judíos de Palestina después de la esclavitud de Babilonia. Este testimonio no pierde su valor por las objeciones que en contra presentan algunos escritores modernos.

Además de los testimonios de los SS. Papias y Panteno que ya hemos citado, dicen que este Evangelio fué escrito en hebreo S. Irineo, Orígenes, Eusebio (H. E. III, 23), S. Cirilo de Jerusalén (Cat. XIV, 15), S. Crisóstomo (in Matth. hom. 1, 2), S. Jerónimo (in Matth. Prol. et saepius), S. Agustín (De Cons. Evang. I, 2), S. Atanasio y todos los más recientes.

Hoy casi todos los católicos y también muchos acatólicos sostienen que la lengua primitiva de este Evangelio fué la hebrea o aramea, sirocaldea, hablada por Jesucristo y los Apóstoles. Sin razón nuestros adversarios dicen que todos los testimonios de los Padres dependen del de Papias, el cual por Eusebio es llamado hombre de poco ingenio. En efecto, ni Panteno, que encontró en la India el texto hebreo, ni S. Jerónimo, que dice haber él usado el texto hebreo, ni Orígenes (año 185-254) que declara «haber aprendido de la tradición lo que se refiere a los cuatro Evangelios... esto es, que el primer Evangelio fué escrito por S. Mateo, que antes fué publicano y después Apóstol de Cristo, el cual habiéndolo escrito en lengua hebrea, lo publicó para los Hebreos convertidos a la fe», de ningún modo dependen de Papias, ni con sólidos argumentos se prueba que los otros dependan de él. Por otra parte, no es necesaria mucha agudeza de ingenio para que uno pueda distinguir un libro hebreo de uno griego; y al juicio de Eusebio sobre el poco ingenio de Papias se contrapone la autoridad de S. Irineo que había visto a Papias y del cual habla con grande veneración.

Mas como S. Mateo, dicen los adversarios, no ignoró que el Evangelio escrito en griego habría sido mucho más útil, que si hubiese sido escrito en

hebreo o arameo, lo escribió en griego y no en hebreo. Contestamos (y mejor lo veremos luego), que S. Mateo destinó su Evangelio directamente a los Judíos de Palestina y de consiguiente usó aquella lengua que entonces era hablada en la Palestina.

*Objeciones.* Dejando otras objeciones de menor importancia, conviene contestar a la siguiente sobre las *citas* o *alegaciones*. Obsérvese que S. Mateo alega las palabras del A. Testamento a veces según el texto hebreo, a veces según la versión alejandrina; luego si S. Mateo hubiese escrito en hebreo, no habría podido usar el texto griego. Mas contestamos, que con este argumento nada adelantan; porque no se probaría ser de origen hebreo este Evangelio aunque hubiese este Evangelista hecho todas sus alegaciones en hebreo, ni se probaría su origen griego si las hubiese hecho todas en griego y en conformidad con la versión alejandrina, pues el intérprete o traductor, de igual manera que el autor mismo, podía servirse de los dos textos, hebreo y alejandrino, porque los dos eran conocidos entre los Judíos de Palestina.

Finalmente se objeta que nadie jamás vió el texto hebreo y que ninguna iglesia lo usó; mas esto se dice erróneamente. En efecto, hasta el siglo 5 fué usado por los cristianos que podían servirse del libro hebreo. Pues las sectas de los Ebionitas y Nazareos, que nacieron de la antigua iglesia judío-cristiana después de la destrucción de Jerusalén, retuvieron el Evangelio de S. Mateo en hebreo, que hasta entonces había sido usado en Jerusalén, pero que mutilaron según costumbre de los herejes. Esto se deduce con evidencia de los testimonios de S. Irineo, Eusebio (H. E. III, 27), S. Epifanio, de S. Jerónimo (*de Vir. ill.* II, 3; *in Matth.* XII, 13, etc.); más aún: S. Epifanio tuvo en sus manos el libro de los Ebionitas y S. Jerónimo tradujo en griego y en latín el Evangelio de los Nazareos o Hebreos <sup>1</sup>.

El no haber sido conservado el original hebreo de este Evangelio no debe causar mayor admiración que el haberse perdido los originales de otros libros sagrados (Eclesiástico, Tobías, Judith, etc.); y si los Judíos no nos las hubiesen conservado, probablemente todas las Escrituras hebreas ya desde mucho tiempo se habrían perdido.

## 257. Traducción en griego del texto primitivo del Evangelio de S. Mateo.

No se sabe quién haya traducido en griego el primitivo Evangelio de S. Mateo. Con todo, es cosa cierta que la versión griega fué hecha en tiempo de los Apóstoles y que fué usada con autoridad pública, de manera que con razón se tiene por auténtica.

Los Padres antiguos no dicen nada del traductor. Confesando con S. Jerónimo «non satis certum esse, quis illud in graecum transtulerit = no es bastante cierto, quién lo tradujo en griego (de Vir. ill. III)», afirmamos como ciertos que aquella versión fué hecha en tiempo de los Apóstoles. Esto lo enseñan los pasajes griegos del primer Evangelio citados por los Padres Apostólicos, como Clemente Rom., Ignacio, Policarpo y el autor de la Didaché.

<sup>1</sup> El Evangelio según los Hebreos o Nazareos es uno de los más antiguos Evangelios apócrifos, escrito en arameo y usado entre los Judíos convertidos de la Palestina. Los lectores de aquel Evangelio son llamados también *Nazareos* (así llamábanse por algunos los Judíos convertidos) y su Evangelio era

Esto se traslucce también del testimonio ya referido de Papias, el cual diciendo «*transtulit illa unusquisque, prout potuit*», hace ver que en su tiempo ninguno más hacía otra traducción: luego había una que recibida por todos, era tenida por auténtica. La razón de esta autenticidad parece que se ha de buscar en que aquella versión sería hecha por una persona pública; de consiguiente no es improbable que el traductor haya sido algún Apóstol, y por este motivo más fácilmente se explica por qué los Cristianos teniendo menor cuidado del texto original primitivo, hayan dejado que se perdiese.

### 258. Destinación y fin del primer Evangelio.

La índole toda de este Libro confirma la opinión de los SS. Padres, que con Jerónimo dicen que S. Mateo escribió su Evangelio en hebreo *in Judaea ob eorum maxime causam, qui in Jesum crediderant ex Judaeis* = en Judea, máximamente por causa de aquellos que de entre los Judíos habían creído en Jesús (S. Hier.).

De la misma manera que S. Jerónimo, Orígenes, S. J. Crisóstomo y S. Gregorio dicen que el primer Evangelio fué próximamente destinado a los Judíos de Palestina convertidos.

De haber apoyado S. Mateo todo su Evangelio sobre el Antiguo Testamento, se deduce que tuvo en vista a sus correligionarios; en efecto, más de *setenta veces* usa las Escrituras y alega con exactitud cuarenta pasajes según la lección hebrea o la alejandrina, cuando los otros tres Evangelistas juntos sólo alegan cuarenta y nueve pasajes. Además S. Mateo da por conocidas de sus lectores las costumbres de los Palestinos y la topografía de Palestina; todo esto se ve más claramente todavía si se compara este Evangelio con los demás.

Acertadamente los intérpretes modernos con los más antiguos sostienen, que S. Mateo al escribir su Evangelio, se propuso un fin dogmático y que quiso hacer ver que *Jesús es el Mesías prometido en la Ley*.

también llamado *Evangelio de los Nazareos*. Los Nazareos o simplemente Hebreos, eran ortodoxos, pero eran tenaces respecto a la Ley mosaica y las costumbres hebreas. Su Evangelio se diferenciaba poco del de S. Mateo, y las añadiduras eran casi inocuas; de tal manera que algunos escritores eclesiásticos dudaron si debía contarse entre las escrituras canónicas, y se le citaba con placer. Los Ebionitas por el contrario eran herejes, no reconocían a Jesucristo como Hijo de Dios; quitaron del Evangelio la historia genealógica de J. Cristo y la de su infancia. Estos herejes sobre el Evangelio de S. Mateo se forjaron uno a su gusto: otros dicen que lo forjaron sobre el *Evangelio según los Hebreos*. Mas el *Evangelio según los Hebreos* estaba escrito en arameo, como el original de S. Mateo, mientras que el de los *Ebionitas* o *Evangelio de los doce Apóstoles*, estaba escrito en griego. S. Irineo así habla de los *Ebionitas*: «Los Ebionitas, sirviéronse sólo del Evangelio según Mateo, por eso mismo son convictos de que no piensan rectamente del Señor». Civil. C. 1905. V, 7, pág. 426 sq. (Cf. Part. I. *Evangelios Apócrifos*, n. 29, I, c).

Los SS. Padres, en verdad, apenas hablan del fin del Evangelio de San Mateo; pero desde el siglo XVI todos los intérpretes con S. Irineo concuerdan en decir, que el Evangelista quiso demostrar a los Judíos el carácter mesiánico de Jesús. En efecto continuamente apela a los antiguos vaticinios, para hacer ver que se han cumplido en la vida de Jesús; expresamente alega *más de veinte*, y de muchos otros, que no alega por ser conocidos a todos, insinúa su cumplimiento; v. g. haciendo remontar la genealogía de Jesús por David a Abrahán, recuerda al mismo tiempo las promesas mesiánicas hechas a los Patriarcas y a David. Los otros tres evangelistas recuerdan pocos vaticinios.

S. Mateo con su escrito se propone demostrar a sus lectores lo que predicó verbalmente, es decir, que Jesús es el Mesías prometido al pueblo judío.

El fin que se propuso el Evangelista fué también apologético y polémico. Y considerado todo el Evangelio, se puede definir así: De la imagen verdadera y genuina dada del Mesías y del reino mesiánico se desprende, que Jesús en verdad es el verdadero Mesías, y que la Iglesia fundada por El es el reino mesiánico prometido una vez a los judíos, por los profetas; ni debe causar admiración, con todo, que este Mesías no haya sido reconocido por los príncipes de su pueblo y por una gran parte de los judíos, porque éstos se excluyeron a sí mismos de la salud mesiánica por sus prejuicios y pecados.

Los Judíos no podían ser llevados a creer en Jesucristo como Mesías a ellos prometido, si no eran corregidos en sus ideas sobre el Mesías y su reino. Interpretando materialmente las Escrituras se habían ideado un Mesías oriundo del linaje de David, que restablecido el trono de David, sujetaría todas las gentes y traería a su pueblo una grandísima prosperidad temporal. La secta de los Fariseos que por aquel entonces prevalecía, ensoberbeciéndose de su sangre Abrahámica y de la Ley, que ellos con sus sentencias habían casi destruído, excluían de la salud mesiánica a todos los gentiles. Y mientras poco después de la resurrección del Señor muchos de los Judíos rechazaban el Evangelio, los gentiles con gran avidez lo recibían, y sin observar la Ley antigua ingresaban en la Iglesia. Esto no sólo apartaba del Evangelio a los Judíos infieles, mas también en parte podía ser de tentación para los fieles. Por este motivo los Apóstoles si querían propagar el Evangelio entre los de su nación y confirmar en la fe a los ya convertidos, debían tener esto presente, y esto debió tener presente S. Mateo al escribir su Evangelio «domui Jacob: a la casa de Jacob».

Una atenta lectura del Evangelio de S. Mateo hace ver que el Evangelista tuvo presente al escribir su Libro el fin arriba indicado. En efecto:

a) Demostrando con muchos vaticinios mesiánicos cumplidos en la persona de Jesús que El era el Mesías, corrige al mismo tiempo la extraviada idea que los Judíos tenían sobre el Mesías, puesto que siempre insinúa la pobreza y la pasión de Jesús; pero para no atemorizar a los Judíos «scandalo crucis = con el escándalo de la cruz», en Jesús pobre y paciente hace ver la gloria que le redundará de su pobreza y paciencia. Nace de una Virgen desconocida, atrae a sí los Magos desde el Oriente; debe huir a Egipto, pero Dios por un ángel dirige el camino: adulto recibe el bautismo de penitencia,

pero el Padre lo declara su Hijo; es tentado por el Diablo, pero los ángeles le sirven, etc. Sin ofender los ánimos de aquellos Judíos que eran de buena voluntad, hace ver que los vaticinios de los profetas se cumplieron en la persona de Jesús, pobre, humilde y paciente.

b) En vez del reino temporal que los Judíos esperaban, les hace ver que el reino que venía a fundar Jesucristo, era un reino espiritual. Eleva sus ánimos con la misma palabra de *reino de los cielos*, que usa más de treinta veces. Les enseña (I, 21) desde el principio que en lugar de la felicidad terrena, en el reino del Mesías encontrarán la remisión de los pecados. Con las primeras palabras del sermón de la montaña los neófitos aprenden, que en este reino no quedarán exentos de desgracias terrenas, pero llegarán un día a la felicidad eterna. En todo el Libro, finalmente, de tal manera les describe la naturaleza del nuevo reino, su jerárquica disposición, los bienes que traerá, que lleva hacia aquel reino los ánimos de los lectores.

c) También enseña la universalidad del reino mesiánico sin ofender los ánimos de los Judíos, como quiera que concede, por la misma razón que San Pablo (cf. *Act.* XIII, 46; *Rom.* XV, 8 sq. etc.) a los Judíos antes que a los otros el derecho de pertenecer o formar parte de aquel reino. Sin duda S. Mateo trae muchas cosas con las que insinúa que la Ley ritual fué abolida por J. C. e impugna el particularismo judío; con todo refiere que recibió también el nombre de Jesús porque vino ut «*salvum faceret POPULUM SUUM a peccatis eorum* = para salvar a su pueblo de los pecados de ellos» (*Matth.* I, 21) y que el Señor dijo que había sido enviado «ad solas oves quae perierant domus Israel = para las solas ovejas que pericieron de la casa de Israel» (XV, 24); que en la primera misión de los Apóstoles, los había retenido de ir a camino de los gentiles, y de entrar en las ciudades de los Samaritanos, y les dijo que más bien fueran a las ovejas que pericieron de la casa de Israel (X, 5, 6), etc.

d) Sin embargo a esto solo no se reduce todo el fin que se propuso el Evangelista. En efecto, si el Evangelista quería confirmar en la fe a los Judíos convertidos y traer a la Iglesia los otros Israelitas que eran de buena voluntad, necesariamente debía ser resuelta aquella objeción que espontáneamente nació de los comienzos de la Iglesia; ¿cómo se explica que Jesús, si es el verdadero Mesías, no es reconocido como tal por la legítima autoridad del pueblo y la mayor parte de los Judíos? ¿Por qué en el reino mesiánico entran pocos Judíos (a los cuales competía el primer derecho de entrar), y muchos gentiles? Verdaderamente S. Mateo tiene continuamente presente esta objeción y la resuelve en el curso de su Evangelio, haciendo ver que los Judíos y principalmente sus guías se habían cerrado a sí mismos la vía de la salud con sus prejuicios y pecados, y que los gentiles se prepararon a recibirla con más prontitud.

Omitidos aquellos piadosos pastores, de quienes dice S. Lucas que fueron los primeros que se llegaron al pesebre del Señor, S. Mateo a los Magos que acuden desde el extremo Oriente, contraponen los *principes* y *sacerdotes*, que, en verdad, indican a los Magos el camino, pero ellos desidiosos se quedan en la vecina Jerusalén.

Luego después de haber constituido a Pedro como cabeza de la Iglesia, el Señor predijo que debía padecer muchas cosas «a senioribus et scribis et principibus sacerdotum = de parte de los ancianos, y de los escribas, y de los principes de los sacerdotes» y antes de su último viaje a Jerusalén repitió esta predicción (*Matth.* XVI, 21; XX, 18 sequent.); y San Mateo hace ver cómo se cumplió, y mientras refiere el pecado de los ancianos y principes de los sacerdotes, no calla del todo el horrendo pecado del pueblo mismo

(XXVII, 25). Por tanto, los Judíos convertidos que leían esto, debían admirar los justos juicios de Dios: «quia auferetur a vobis regnum Dei et dabitur genti facienti fructus eius = *que quitado os será el reino de Dios y será dado a un pueblo que haga los frutos de él*» (XXI, 43), principalmente si reparaban en la fe que el Señor encontraba entre los gentiles (VIII, 5; XV, 31; XXVII, 54 cf. XI, 21 sqq. etc.).

Al pecado de los guías se ha de añadir la perversa doctrina de los Fariseos, que era el mayor impedimento para el Evangelio. El Evangelio refiere cómo ya S. Juan Bautista había impugnado el espíritu farisaico que rehusó la penitencia, confiando en la sangre abrahámica y la externa observancia de la Ley (III, 7 sqq.); nos muestra al Señor que rechaza la justicia farisaica (V, 20 sqq.) y que lucha continuamente con los fariseos, hasta que pocos días antes de su pasión dirigió aquel vehementísimo discurso contra los mismos, «qui claudunt regnum coelorum ante homines! neque ipsi intrant, nec alios sinunt intrare = *que cierran el reino de los cielos delante de los hombres! ni ellos entran, ni a otros dejan entrar*» (XXIII, 1-39). El que ha considerado todas estas cosas, concederá fácilmente que Mateo quiso también explicar o hacer ver por qué los hijos de la casa fueron echados y en lugar de ellos fueron recibidos los extraños.

### 259. Orden del primer Evangelio.

S. Mateo, teniendo en vista el fin dogmático y apologético que se había propuesto, sin tener en cuenta la cronología, en una gran parte de su Libro (IV, 12-XIV, 12), reunió las cosas obradas y los discursos del Señor de los varios períodos de su vida pública, para probar que Jesús era el Mesías. Después de haber demostrado y aclarado su tesis, vuelve al orden cronológico que había empezado en la historia de la infancia de Jesús.

El que cotejara entre sí los tres primeros Evangelios, se daría cuenta luego de que refieren frecuentemente los mismos acontecimientos, los mismos discursos del Señor, aunque con diferente enlace. Antiguamente muchos, con S. Agustín, buscaron el orden cronológico de los hechos del Señor en el primer Evangelio; pero hoy día los más dicen que este orden se ha de tomar del tercer Evangelio, con el cual concuerda generalmente el segundo Evangelio.

S. Mateo define tan escasamente el tiempo de los acontecimientos, que de solo su Evangelio no se desprende si el ministerio público de Jesús duró un solo año, o más tiempo. Luego con razón se ha dicho que ante todo, para probar que Jesús es el Mesías, describir el nuevo reino, explicar la oposición de los Fariseos, sacó sus argumentos de toda la vida pública de Jesús, y que después volvió al orden cronológico, de tal manera que a lo menos escogiendo las narraciones, siempre tuvo de mira el fin que se había propuesto.

### 260. División del Evangelio de S. Mateo.

Considerando el fin y el argumento, el primer Evangelio muy convenientemente se divide en cuatro Partes.

## PARTE 1ª

Narrado lo que precedió a la vida pública de Jesús, dispone los ánimos a abrazar su doctrina reconociéndolo como Mesías (I, 1-IV, 11).

1. Con los vaticinios [que en parte refiere y en parte supone conocidos (2 Reg. VII, 12 sqq.; Gen. XII, 13; Is. VII, 14; Mich. V, 2; Num. XXIV, 17; Os. XI, 1; Jer. XXXI, 15; Is. XI, 1)] cumplidos en el niño Jesús, enseña que El es el Mesías (I, II, 23).
2. Con la predicación de S. Juan (cf. Is. XL, 3), con el bautismo de Jesús, ayuno y tentaciones hace ver que estaba preparada la vida pública (III, 1-IV, 11).

## PARTE 2ª

Se prueba que Jesús es el Mesías; se explica la oposición de los Fariseos, se ilustra la índole del reino mesiánico (IV, 12-XIV, 12).

1. Con un vaticinio cumplido (Is. IX, 1) deshace la objeción de que el Mesías no vendría de Galilea: indicase el sumario de esta parte (IV, 12-25).
2. Referido el sermón de la montaña hace ver que Jesús es el maestro y legislador (cf. Deut. XVIII, 15) que vino a perfeccionar la Ley antigua; también indica la oposición que habrá entre los discípulos de Jesús y los corruptores de la antigua Ley (V, 1-VII, 29).
3. Muestra a Jesús obrador de milagros: con éstos se hace ver que los vaticinios se cumplieron en Jesús (VIII, 1-17); los ánimos son atraídos hacia él, poderosísimo y benignísimo (VII, 18-IX, 8); se pone de manifiesto la perversidad de los Fariseos que atribuyen al demonio los grandes milagros del Señor (IX, 9-34).
4. Presenta a Jesús como fundador del reino mesiánico: institución del oficio apostólico; su primera misión (IX, 35-X, 42); dificultades, oposición de los fariseos (XI, 1-XII, 50); describe la índole del nuevo reino con siete parábolas (XIII, 1-52).
5. Como conclusión, con dos hechos demuestra que para entrar en el reino de Dios no basta conocer su sabiduría ni ver sus milagros (XIII, 53-XIV, 12).

## PARTE 3ª

Trata del nuevo reino que debe fundarse; preparación de los Apóstoles para desempeñar este oficio (XIV, 13-XX, 28).

1. Con dos grandes milagros Jesús lleva a los Apóstoles a conocer su divina naturaleza y a confesarla (XIV, 13-34): los aleja de la doctrina de los Fariseos (XV, 1-XVI, 12).
2. Profesión de fe de los Apóstoles: primado de S. Pedro; predicación de la pasión: milagros para confirmar la fe de los Apóstoles (XVI, 13-XVII, 27).
3. Los instruye para la celebración de la última pascua, y cómo deben presidir a la Iglesia (XVIII, 1-XX, 28).



## PARTE 4ª

Narra el rechazo completo de la antigua sinagoga que no reconoció a su Mesías y lo entregó a la muerte; y la fundación de la nueva Iglesia (XX, 29-XXVIII, 20).

1. Abarca tres narraciones: las dos primeras (curación de los ciegos de Jericó y solemne ingreso en el templo) alejan el «scandalum crucis» (XX, 29-XXI, 17) y la tercera (maldición de la higuera estéril) prefigura el rechazo de la Sinagoga (XXI, 18-22).
2. Disputas de Jesús con los Fariseos y Escribas: solemne condenación de los mismos (XXI, 23-XXIII, 39).
3. El pueblo rechazó al Mesías; el Señor habla a los Apóstoles del juicio con que será castigada Jerusalén, y del juicio final para que sepan cómo llevarse en el primero y como prepararse para el segundo (XXIV, 1-XXV, 46).
4. El evangelista narra de tal manera la pasión y resurrección del Señor, que hace ver que se han cumplido los vaticinios, y más claramente se ve la culpa voluntaria y la ceguera de los príncipes, que no fueron movidos al arrepentimiento por la misma resurrección del Señor que no pudieron negar (XXVI, 1-XXVIII, 15).
5. Luego el Señor dejándolos a ellos, envía a los Apóstoles para que reciban a todas las gentes en la Iglesia (XXVIII, 16-20).

### 261. Lugar y tiempo en que San Mateo escribió su Evangelio.

Los intérpretes recientes concuerdan con los Padres en establecer, que el primer Evangelio fué escrito en Judea y probablemente en Jerusalén. En cuanto al tiempo en que apareció, ni los testimonios de los Padres ni las razones internas son suficientes para establecer la fecha con precisión. La más probable sentencia sostiene que este Evangelio fué escrito en los últimos años de la quinta década de la era cristiana (44-50).

Los Padres concordemente enseñan que S. Mateo destinó su Evangelio a los Judíos Cristianos de Palestina: la índole del libro confirma esta tradición.

Relativamente al tiempo de la composición del 1er. Evangelio dos cosas están fuera de toda duda según el consentimiento de los Padres: 1º S. Mateo escribió y publicó su Evangelio antes que los otros Evangelistas; y 2º antes de dejar la Palestina para predicar entre los gentiles.

Del año de la composición nada de fijo se deduce de los testimonios de antiguos y modernos autores.

Veamos si del estudio del libro mismo se puede deducir el tiempo de su composición.

Ahora bien, es cierto que desde la resurrección del Señor hasta la fecha de la composición del Libro, transcurrieron a lo menos *algunos años*, pues

se dice que aquel campo que fué comprado «pretio sanguinis = a precio de sangre»; se llama Haceldama «usque in hodiernum diem = hasta el día de hoy»; y que la calumnia de que el cuerpo de Jesús había sido robado por los discípulos fué divulgada «apud Judaeos, usque in hodiernum diem = entre los Judíos, hasta hoy día» (XXVII, 8; XXVIII, 15).

De más peso és que el Evangelista en todo el curso del Evangelio se aplica a explicar cómo sucedió que los Judíos, a los cuales directamente había sido prometido el Mesías, aparezcan excluidos del reino mesiánico, mientras los gentiles entraron en él. Dicha explicación por todo el tiempo en que el Evangelio era predicado entre los solos Judíos, no fué necesaria; mas era necesaria cuando primeramente en Antioquía y después en Asia Menor, Bernabé y Pablo, habían convertido a muchos gentiles; y aquellas conversiones tuvieron lugar entre los años 40 - 49 (cf. Orden y cronología de los Hechos), y San Pablo no hizo su viaje apostólico en Asia Menor antes del año 44 o más bien 46. De aquí se deduce que el primer Evangelio no fué escrito antes de este tiempo.

Entre los intérpretes modernos algunos ateniéndose a un pasaje de San Irineo (c. *Haer.* III, 1), creen que S. Mateo escribió su Evangelio cuando S. Pedro y S. Pablo moraban juntos en Roma, esto es, entre los años 60 y 67; con todo, las palabras de S. Irineo, si se explican como es debido, concuerdan en un todo con la sentencia común de los Padres.

### CAPITULO III

#### **Respuesta de la Comisión Bíblica sobre el autor, el tiempo de la composición y la verdad histórica del Evangelio de San Mateo <sup>1</sup>**

##### **262. San Mateo es el autor del primer Evangelio.**

I. «Teniendo en consideración el consentimiento universal y constante de la Iglesia desde los primeros siglos; abundantemente comprobado por el claro testimonio de los Santos Padres, por las inscripciones de los códices de los Evangelios, por las versiones — aun las más antiguas — de los libros sagrados, por los catálogos transmitidos por los Santos Padres, los escritores eclesiásticos, los Sumos Pontífices y los Concilios, y, finalmente, por el uso litúrgico de la Iglesia oriental y occidental, ¿puede afirmarse de una manera cierta, que Mateo, Apóstol de Cristo, fué realmente autor del Evangelio que lleva su nombre?»

Resp.: *Afirmativamente.*

<sup>1</sup> Aclaremos cada punto del Decreto sirviéndonos del hermoso Comentario del Rvmo. P. L. Méchineau, S. J., y de algunos otros párrafos de la *Civiltà Cattolica*, etc.

La primera cuestión que fué resuelta es la del nombre del autor. El nombre de un autor puede ser de grande auxilio para demostrar el valor de un escrito. Así en nuestro caso, el nombre de Mateo es una garantía para la autoridad histórica del primer Evangelio. Porque si Mateo es su autor, la narración, en la mayor parte de los casos, es de un testigo ocular, que narra lo que ha visto y oído, o al menos lo que sabe de los primeros testigos de la vida de J. C. Ningún historiador serio podrá poner en duda el valor del todo singular, de primer orden, de este testigo y autor; y el teólogo no dejará de sacar de aquel testimonio utilidad para probar el origen divino del Cristianismo, la divinidad de Jesucristo o de su misión, la institución sobrenatural de la Iglesia, etc. Por este motivo la C. B. quiere que se conserven los nombres de los autores sagrados que la tradición nos ha trasmitido con seguridad y certeza.

¿Cuáles son los argumentos con que se prueba con certeza — *affirmari certo possit et debeat* — que Mateo, Apóstol de Cristo, es el mismo autor de nuestro primer Evangelio? Son: los testimonios de los Padres; los manuscritos de los Evangelios; las versiones más antiguas; los Catálogos de los Libros Santos y el uso de la Iglesia oriental y occidental.

1. *Los testimonios de los Padres.* Si se consultan los antiguos documentos, se halla, dice la C. B., que sobre este punto fué unánime y constante el sentir de la Iglesia desde los primeros siglos. Son prueba de esta afirmación los testimonios formales de los Padres.

Antes de citar a los Padres, hay que advertir que el Evangelio de San Mateo se ha difundido entre las primeras cristiandades de una manera asombrosa, fué ávidamente meditado y frecuentemente citado. La *Didaché*, *Bár-nabas*, *Clemente de Roma*, *Ignacio de Antioquía*, *Policarpo de Esmirna*, *Hermas*, etc., prueban sobradamente que el Libro de S. Mateo está en las manos de todos, y como es citado siempre como *Escritura*, eso muestra que es venerado y tenido por Libro Sagrado. Siguese de ahí que si alguno de la edad apostólica nos da el nombre de Mateo, y otros inmediatamente después, y uno acá y otro allá hablan también del Apóstol Mateo como verdadero autor de este Evangelio, y sin que esto sea contradicho por nadie, es señal evidente que desde los principios del cristianismo, desde el año 80 hasta el 130, propiamente como más tarde desde el año 150 en adelante, este Evangelio era universalmente conocido por Evangelio de S. Mateo.

Ahora bien, en la edad apostólica en la cual no se citan los Libros Sagrados sino como Libros Sagrados sin hacer referencia de los nombres de los diferentes autores, se ha encontrado, con todo, quien nos cita los nombres de los Evangelistas, los nombres de Mateo y Marcos. Este testimonio es el de *Papías* (70 [80]-163) que nos ha sido conservado en la *Hist. Ecles. de Eusebio* y del cual se tratará en la cuarta respuesta de la Comisión Bíblica.

En el célebre *Fragmento de Muratori* tenemos dos Evangelistas, el tercero y el cuarto, nombrados abiertamente; el segundo (Marcos) indicado probablemente; del primero el tiempo destructor no nos dejó señas. Pero el orden con que son nombrados los Evangelistas es tal, que ninguno dudará moralmente de que en el catálogo entero hayan sido nombrados los cuatro.

En la segunda mitad del 2 siglo otro testigo más explícito y del mayor valor, muestra la creencia esparcida tanto en Asia como en las Galias: es S. Irineo, obispo de Lyón.

Sigue el testimonio de Panteno.

En la Escuela de Alejandría no se perdió la tradición relativa al autor del primer Evangelio. En efecto, oidor de Panteno y su sucesor en la dirección de la Escuela de Alejandría, hacia el año 190, cita muy a menudo nuestro primer Evangelio diciéndonos algunas veces el nombre del autor, v. g. «por esto S. Mateo ha añadido: Bienaventurados los pobres»; y en otro lugar: «En el Evangelio según Mateo».

Orígenes (185-254), el gran crítico de la primera mitad del siglo, tercero, el más enterado en esta época del origen de los Libros Santos y del valor de los textos, y que consagró toda su vida al estudio de las Escrituras, habla de los Evangelios en Oriente con la misma amplitud, claridad y precisión que Irineo en Occidente. Dice, pues: «Como en otro tiempo hubo muchos entre el pueblo judío, que prometían profetizar, sin ser siempre verdaderos profetas, siendo los unos buenos y los otros malos... así ahora, en el Nuevo Testamento, [muchos según el dicho de S. Lucas I, 1] se han esforzado en escribir Evangelios, mas no todos fueron recibidos... porque como nos hace entender S. Lucas, muchos habían compuesto aquellos Evangelios, sin la gracia del Espíritu Santo. Mateo, por el contrario, Marcos, Juan y Lucas no sólo se esforzaron en escribir, sino que compusieron verdaderamente sus Evangelios, siendo llenos de Espíritu Santo. La Iglesia no conoce sino estos cuatro Evangelios: mas la herejía conoce muchos más».

Dice también en otro lugar: «Como he aprendido de la tradición, con respecto a los cuatro Evangelios, los solos que incontrastablemente son admitidos por la Iglesia universal, el primero que fué escrito, fué el de S. Mateo, antes publicano, trocado después en Apóstol de Jesucristo; y lo compuso en hebreo, y lo publicó para utilidad de los Hebreos convertidos a la Fe. El segundo (siempre según la tradición) es el Evangelio de S. Marcos, el cual lo compuso según aquello que le había expuesto Pedro: y Pedro, en su Epístola católica lo llama su hijo, allá donde dice: «La Iglesia elegida de Dios, que está en Babilonia, os saluda, como también mi hijo Marcos». El tercer Evangelio escrito, fué el de Lucas aprobado por Pablo y compuesto para los Gentiles. Después de todos viene el Evangelio según S. Juan (*in Matth.*)».

También Tertuliano (160 - 254) nos da los nombres de nuestros Evangelistas: «Por eso yo afirmo que este Evangelio de S. Lucas desde el día de su aparición, está difundido, no sólo en las Iglesias apostólicas, sino también en aquellas que con ellas están unidas por la comunión del Sacramento... La misma autoridad de las Iglesias apostólicas dará su garantía a los otros Evangelios, que nosotros hemos recibido de ellas y por medio de ellas. Hablo aquí de Juan y de Mateo: porque respecto a Marcos, el Evangelio publicado por él pasa como de Pedro, del cual Marcos era intérprete; respecto a Lucas se quiere atribuir su escrito a Pablo; sin embargo se entiende como se atribuye a los maestros lo que han escrito los discípulos (*contra Marc.*)».

S. Cipriano († 268) obispo de Cartago, cita a S. Mateo en esta forma: «In Evangelio cata Matthaeum = *En el Evangelio según Mateo*», lo que hace también respecto a los otros: «In Evangelio cata Joannem - cata Lucam, etc.»

Resumiendo: Vemos, pues, que desde el primer siglo y después en el segundo y en la primera mitad del tercero, desde el año 80 hasta el año 250, nuestro primer Evangelio era conocidísimo en todas partes, en Roma, en las Galias, en Egipto, en Siria, en Asia.

Se le cita generalmente como Sagrada Escritura; y cuando alguno nombra su autor, siempre leemos el nombre de Mateo, jamás el de otros. Podríamos añadir una multitud de Padres o escritores eclesiásticos, concordés en afirmar que Mateo es el autor del primer Evangelio.

Tendríamos, por ejemplo en Cesarea de Palestina a Eusebio (265 - 340) en Jerusalén a S. Cirilo (315 - 386); en Chipre a S. Epifanio (315 - 403); en Roma y Palestina a S. Jerónimo; en Hipona a S. Agustín, etc.

Luego, con sobradas razones, pudo la Com. Bibl. afirmar que la Iglesia toda era conforme y unánime en atribuir a S. Mateo el primer Evangelio, como lo prueban en primer lugar los testimonios de los Padres.

2. *Los manuscritos de los Evangelios.* Se trata de los que contienen el texto griego. Se conocen más de tres mil, que contienen todo o una parte del Nuevo Testamento, esparcidos en todo el mundo. Ningún texto profano antiguo tiene para su garantía un número tan grande de testimonios. Con razón escribió el P. Durand: «Aun cuando se considere sólo el número de los manuscritos que lo representan, el texto del Nuevo Testamento no tiene rival». Todos los manuscritos que contienen los Evangelios, fuera del caso en que haya sido arrancado o perdido el principio de algún códice, llevan en su encabezamiento este título u otro equivalente: *Evangelium secundum Matthaeum*, y para los otros: *Evangelium secundum Marcum... Lucam... Joannem*. Ya hemos visto lo que significan estos títulos, que vienen a confirmar nuestra tesis.

### 3. *Las versiones más antiguas de los Libros Santos.*

Desde el 2.º siglo, o tal vez desde el primero, fueron traducidos en latín los Evangelios.

En la lengua copta nuestros Evangelios fueron traducidos probablemente desde el segundo siglo. Esto obedecía a la necesidad de la predicación y de la liturgia, pues el Cristianismo fué llevado a Egipto desde los comienzos de la fe. Todos saben que en el tercer siglo S. Antonio se convirtió oyendo leer el S. Evangelio y los monjes de la Tebaida estudiaban asiduamente la S. Escritura. Todos éstos hablaban copto y la mayor parte de ellos ignoraban la lengua griega.

En versiones siríacas de los Evangelios somos riquísimos. El Diatésaron (*Evangelio de los* (textos) *mezclados* = concordia de la Vida del Señor) de Taciano, discípulo de Justino mártir, escrito en griego, fué traducido en siríaco hacia el año 170 de la era cristiana. Tenemos los Evangelios de la versión llamada Peschito, o simple, muy antigua, etc.

En favor de nuestra tesis, ¿qué nos dicen estas versiones? Con sus títulos, nos dicen — como los manuscritos griegos —, que nuestros cuatro Evangelios son respectivamente de Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

Luego el testimonio de las versiones está perfectamente de acuerdo de un lado con los textos originales y de otro lado con los testimonios formales de los Padres, para proclamar que nuestro primer Evangelio es obra de S. Mateo. No es necesario añadir que la misma conclusión cierta y segura vale para los otros tres Evangelistas, relativamente a sus respectivas obras.

### 4. *Los Catálogos de los Libros Santos.*

Los catálogos de los Libros Santos no son sino una enumeración de los Libros que el autor o los autores del catálogo consideran como Libros Sagrados, inspirados y canónicos.

Con respecto a estos catálogos, preguntamos: los autores ¿a quiénes atribuyen nuestros Evangelios? ¿Piensan ellos lo mismo que los Padres sobre la paternidad de los Evangelios?

Larga cosa sería detenernos aunque sea sobre los solos catálogos más célebres, como el *Canon Muratorianus*, el Canon o *Codex Claromontanus* (Biblioteca Nac. de París, n. 107), el Canon llamado de *Mommsen* (año 359?) existente en Cheltenham, n. 12.266, el *Decretum de recipiendis* et non recipiendis Libris, atribuído ya al Papa Dámaso (366 - 384) que sin duda lo hizo examinar por el Concilio del año 382; ya a S. Gelasio (292 - 296); ya a S. Hormisda (514 - 523) porque el uno y el otro lo publicaron (V. n. 13).

Las tres formas del *Decretum de recipiendis* llevan: «*Evangeliorum libri quatuor: secundum Matthaeum liber unus, secundum Marcum liber unus, secundum Lucam liber unus, secundum Joannem liber unus*».

S. Agustín, que sigue el Canon de los tres Concilios africanos, de Hipona en 393, de Cartago en 397 y 419, dice: «*Novi autem (Testamenti terminatur*

*auctoritas*) quatuor libris Evangelii, secundum Matthaeum, secundum Marcum, secundum Lucam, secundum Joannem, etc. — *Y del Nuevo Testamento termina la autoridad con los cuatro libros del Evangelio, según Mateo, según Marcos, según Lucas, según Juan, etc. (De Doctr. Christ. l. II, c. 8).*

San Jerónimo: Tangam et novum breviter Testamentum. Matthaeus, Marcus, Lucas, et Joannes, quadriga Domini = *Tocaré también brevemente el Nuevo Testamento. Mateo, Marcos, Lucas, y Juan, cuadriga del Señor (LIII, ad Paulin. n. 8).*

El *Decreto sobre las Escrituras canónicas* del Concilio Tridentino, Sesión IV de 8 de Abril de 1546 dice: «Del Testamento nuevo, los cuatro Evangelios, es a saber, según san Mateo, san Marcos, san Lucas y san Juan».

De las Iglesias Orientales: El *Canon de S. Atanasio* con los nombres de los 4 Evangelistas. — S. Gregorio de Nacianzo ha puesto en versos el Canon. He aquí en prosa el pasaje de los Evangelios:

Y ahora enumera los libros de la Nueva Alianza.

Mateo, en verdad, escribió para los Hebreos los milagros de Cristo.

Marcos para Italia, Lucas para Grecia.

Juan para todos, pregonero que se remonta hasta el cielo. (*Carm. L. s. 2, n. 12*).

De todo lo que antecede se trasluce claramente que tanto en la Iglesia griega como en la Latina, los Catálogos de los Libros Santos hablan de la misma manera y todos atribuyen nuestros Evangelios a Mateo, Marcos, Lucas y Juan, respectivamente.

##### 5. *Uso litúrgico de la Iglesia oriental y occidental.*

De los libros litúrgicos antiguos dos no pueden informar respecto al uso que se ha hecho de los Evangelios en la Iglesia Oriental y Occidental: el *Misal* y el *Evangelionario*.

Además del Misal, se usaron para la Misa, dos clases de leccionarios: el *Epistolario* que contiene las Epístolas y el *Evangelionario*, que contiene los Evangelios que se rezaban o cantaban; excepto el caso en que el *Evangelionario* y el *Epistolario* se hallasen juntos.

Alguna vez como leccionarios se usaban manuscritos con el texto continuo; en este caso al manuscrito se añadía un índice que señalaba el principio y el fin de la Epístola, y del Evangelio que debía leerse cada domingo o día de fiesta.

De ordinario el leccionario de las Epístolas y de los Evangelios es un libro especial que sólo contiene las partes del sagrado texto que deben ser leídas o cantadas en el oficio. Ahora bien, ya en los índices de los manuscritos con texto continuo, ya en los *Evangelios* propiamente dichos, al principio de cada perícopa que formaba el Evangelio del domingo o de la fiesta, nos dice el nombre del Evangelista autor de la perícopa, propiamente como en nuestros Misales, donde leemos cada día en el principio de cada Evangelio: *Initium o Sequentia sancti Evangelii secundum Matthaeum, Marcum, etc.* aquí que los *Evangelios* son un testimonio en favor de la tesis que defendemos, esto es: *Mateo es el autor del primer Evangelio*.

Además, el *Evangelionario* como el *Epistolario* eran el libro que se leía y se traducía en vulgar, etc., y a todos se hacía saber que aquellas narraciones incomparables nos las dejaron Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

Los mismos escritores eclesiásticos que usaron la expresión *Evangelio según Mateo*, etc., son los que nos dicen también que Mateo escribió su Evangelio en hebreo, que Mateo fué el primero en escribir, etc. He ahí como también el uso litúrgico de la Iglesia oriental y occidental prueba nuestra tesis, es decir que se debe tener por cierto que Mateo, el Apóstol de Jesucristo, es realmente el autor del Evangelio que lleva su nombre.

## 263. S. Mateo escribió su Evangelio antes que los otros Evangelistas y lo escribió en la Lengua de Palestina.

II. «¿Puede considerarse como suficientemente fundada en la tradición la doctrina que sostiene haber San Mateo precedido a los demás Evangelistas en escribir su Evangelio, y haberlo escrito en el idioma patrio usado entonces por los Judíos de Palestina, a quienes dicho primer Evangelio se dirigía?»

Resp.: *Afirmativamente a ambas cuestiones.*

La Comisión Bíblica afirma dos cosas: 1. Mateo fué el primero en escribir el Evangelio; y 2. lo escribió en la lengua hablada entonces en Palestina.

La primera aserción estriba sobre el testimonio de un número considerable de Padres, sin contradicción alguna.

El testimonio de Irineo, que presenta alguna dificultad tratándose de la fecha de la composición, sobre la presente cuestión es clarísimo.

Sigue Clemente de Alejandría, el cual ponía a Mateo y Lucas antes que Marcos y Juan. Según lo que dice Orígenes, la tradición de Alejandría ponía a Mateo antes que Lucas y es muy probable que así también Clemente con todos los otros Padres colocara a Mateo en primer lugar. Y cuando Clemente pone a Lucas antes que Marcos, se alcea de la opinión de los otros Padres, la cual opinión es más probable que la suya.

Anteriormente hemos citado el testimonio de Orígenes.

Eusebio dice «Mateo, en efecto, habiendo primero predicado entre los Hebreos, y estando por ir a otros pueblos, dió, escrito en la lengua nacional, el Evangelio», etc.

S. Epifanio: «Mateo, pues, escribió el Evangelio en letras hebraicas, etc. Luego después de Mateo, Marcos que era en Roma compañero de S. Pedro, es encargado de exponer el Evangelio; habiéndolo escrito, fué enviado por S. Pedro a Egipto».

S. Jerónimo dice: «Mateo, que se llama también Leví, de publicano hecho apóstol, fué el primero que en Judea compuso el Evangelio de Cristo en letras y palabras hebraicas para aquellos que de entre los de la circuncisión habían creído. Quién después lo haya traducido en griego, no consta bastante» (*De Vir. ill. IV*).

S. Agustín escribe: Estos cuatro Evangelistas han escrito, según la tradición (*scripsisse perhibentur*) en el orden siguiente: Primero Mateo, después Marcos, en seguida Lucas, y por último Juan (*In Consens. Evang. L. I. c. 2*).

Luego la respuesta de la C. B. está fundada sobre buenas razones críticas e históricas. Los críticos modernos acatólicos (y desdichadamente también algunos católicos) que sostienen una opinión contraria, no repararon bastante en lo que dijeron los Padres, contentándose con ligeras consideraciones de crítica literaria o crítica interna, que consiste en juzgar por los solos argumentos internos, del origen, integridad y autoridad de todo libro.

Es evidente, por el contrario, que en las cuestiones históricas, como el origen, conservación de los libros, los testimonios de la historia tienen el primer lugar sobre los otros testimonios y deben ante todo ser buscados y discutidos. En cuanto a las razones internas, en general, no tienen jamás tanto valor que se puedan invocar en nuestro caso sino en confirmación de nuestra tesis. Siguiéndose otra norma, resultarían inconvenientes. Y estos inconvenientes nosotros los vemos hoy día en la cuestión de los Evangelios. Porque con el uso exclusivo y sin experiencia de la crítica puramente literaria, se llegó ante todo a invertir el orden de los Evangelios, después de cambiar el

tiempo de su composición, a fijarlo más acá de la época de su verdadero origen, y finalmente a poner en tela de juicio su mismo origen apostólico, lo cual equivale a borrarlos del canon de los Libros Santos.

La segunda aserción de la C. B. es la siguiente: Mateo escribió su Evangelio en la lengua de Palestina hablada en su tiempo. Nos consta esto del testimonio de Irineo, Orígenes, Epifanio, S. Jerónimo, etc. S. Cirilo de Jerusalén dice: «Mateo que escribió el Evangelio, lo ha escrito en lengua hebrea» (*Catech.* XIV, n. 15).

S. Agustín: De estos cuatro (Evangelistas) Mateo es el solo que según la tradición haya escrito en hebreo, los otros escribieron en griego (*De cons. Evang.* l. I, c. 2, n. 4). — Aquí también la tradición no se puede poner en duda. Cabe preguntar: Cuando los Padres dicen que Mateo escribió en hebreo, ¿entendieron indicar el hebreo propiamente dicho, o la lengua hablada en tiempo de Jesucristo por los Hebreos, aquel dialecto palestino, que se reconoce fácilmente por algunas palabras o frases del Nuevo Testamento, como Eli, Eli, lamma sabachtani (*Matth.* XXVII, 46), — Talitha, cumi (*Marc.* V, 41) — Ephphetha (*Marc.* VII, 34)?

Así hablaba Jesucristo, los Apóstoles, todo el pueblo. Se responde que es evidente que el sentido entendido por los Padres, es de que Mateo escribió en la lengua de aquellos por quienes quería ser entendido, en la sola lengua entendida por sus lectores, usada entonces entre los Judíos de Palestina, es decir, en la lengua siro-palestina. En los tiempos de Jesucristo y de los Apóstoles se llamaba simplemente hebrea la lengua hablada por los Judíos, o Hebreos de entonces, sin mayores determinaciones. Era la terminología del tiempo y frecuentemente la encontramos en el Nuevo Testamento (cf. *Act.* XXI, 40 et XXII, 2; I, 19: cf. *Matth.* XXVII, 8; *Juan*, V, 2; XIX, 13, 17; XX, 16). La primitiva tradición siguió esta terminología, llamando hebreo el Evangelio escrito por Mateo en la lengua usada por los Judíos en tiempo de los Apóstoles; y los Padres repitiéndonos con los mismos términos esta tradición, no hicieron más que transmitirnos la verdad exacta de la cosa.

### 264. El Evangelio de S. Mateo es anterior al año 70 y a la llegada de Pablo a Roma.

III. «¿Puede diferirse la redacción de este texto original a un tiempo posterior a la ruina de Jerusalén, de modo que los vaticinios que allí se leen sobre dicha ruina deban tenerse como escritos después del suceso? O el texto de San Irineo (*Advers. haeres.*, lib. III, cap. I, n. 2), que también suele alegarse, siendo como es de dudosa y discutida interpretación, ¿debe estimarse de tanto peso que obligue a rechazar la doctrina de aquellos que, más de acuerdo con la tradición, sostienen que la redacción original fué hecha aun antes de la llegada de San Pablo a Roma?»

Resp.: *Negativamente a ambas cuestiones.*

Con la tercera respuesta la C. B. contesta a dos objeciones contra la verdadera antigüedad del Evangelio palestino.

La primera objeción dice así: El Evangelio de S. Mateo no puede ser sino posterior al año 70. ¿Por qué? El único motivo alegado es, que este Evangelio contiene descripciones demasiado claras y exactas de la destrucción de Jerusalén acontecida el año 70.



En contra la Comisión B. afirma que el Evangelio palestino o hebreo — no habla de la traducción griega — no puede ser colocado después del 70, y que no se puede decir que las predicciones de la caída de Jerusalén fueron escritas después de los acontecimientos.

El racionalista coloca la fecha de la composición del Evangelio según S. Mateo después del 70 porque de otra manera tendría que admitir la profecía; y para el racionalista no hay profecía, ni puede haber, ni la hubo jamás ni sobre los labios de Jesús, ni sobre los de los antiguos *iabí* o profetas.

La C. B. rechaza la objeción racionalista como irracional y antihistórica. Además de este argumento negativo, hay argumentos positivos en confirmación de nuestra tesis.

Anteriormente se ha probado que Mateo fué el primero en escribir su Evangelio, después escribió Marcos, después Lucas. Esta es la opinión concorde, unánime de los Padres, con la sola excepción de Clemente Alejandro, que pone a Lucas antes que Mateo.

Podemos argumentar en esta forma: S. Lucas, como aparece evidentemente de la brusca interrupción de los Hechos, en los cuales deja a S. Pablo prisionero en Roma, sin hablar de su liberación, debió de publicar los Hechos antes del fin de la primera encarcelación de S. Pablo en Roma, luego hacia el año 63 o cuando más tarde al principio del año 64.

En el principio de los Hechos, S. Lucas declara a su querido Teófilo, que antes de publicar este Libro, había ya publicado su Evangelio. Luego el Evangelio de S. Lucas debe ser anterior al año 64 y también al año 63. Por otra parte Marcos es anterior a Lucas, y Mateo a Marcos; luego es claro que Mateo debe ser colocado mucho antes del año 70, antes bien manifiestamente debe ser anterior al 60.

La C. B. pudo tener presente también otro argumento. S. Mateo escribió en hebreo para los Hebreos, y esto cuando se hallaba todavía con ellos en Judea. Esto nos lo enseñaron los Padres. S. Mateo dió a los Hebreos su Evangelio antes de ir a predicar a los gentiles; es decir, antes de la llamada dispersión de los Apóstoles. Ahora bien, según documentos bastante numerosos, admitidos no sólo por exegetas católicos, sino también por críticos independientes, como Harnack, la dispersión de los Apóstoles habría sucedido el año duodécimo después de la Ascensión, y de consiguiente si Jesucristo murió el año 29, hacia el año 41 ó 42.

Si Mateo dejó la Palestina hacia el 41 o 42, habiendo escrito un Evangelio para los Hebreos antes de salir de su país, se ve que en este tiempo o anteriormente se ha de colocar la fecha de la composición y publicación del primer Evangelio. En efecto, un número considerable de críticos católicos hace remontar esa fecha al año 42 y también más arriba. Patrizi coloca el Evangelio de S. Mateo entre el 36 y 39; Aberle en el año 37; Bacuez entre el 40 y 45; Trenkle entre el 40 y 42; Berser hacia el 40; Bising en el 42; Kaulen entre el 42 y el 50, etc.

He aquí la segunda objeción, rechazada por la C. B. Dicen nuestros contrarios: No se puede poner la fecha de la composición del Evangelio de S. Mateo antes de la llegada de S. Pablo a Roma, porque S. Irineo dice que Mateo, estando entre los Hebreos escribió en la lengua de ellos su Evangelio, cuando Pedro y Pablo evangelizaron a Roma y fundaron la Iglesia. Pedro y Pablo no pudieron hallarse juntos en Roma sino entre el año 62, o cuando más entre el fin del 61, fecha de la llegada de Pablo a Roma como prisionero, y el 67 que señala la muerte de los dos Apóstoles. De consiguiente es imposible hacer remontar la aparición del Evangelio hebreo a fecha anterior al 62.

Y la C. B. responde: Se puede hacer caso omiso del texto de S. Irineo y poner la fecha de origen de nuestro Evangelio con anterioridad a la llegada de S. Pablo a Roma, es decir antes del 62 o 61.

¿Y por qué se podrá abandonar tan fácilmente un texto de Irineo?

En primer lugar, dice la C. B., porque es de interpretación incierta y controvertida. En efecto, parece que el pasaje en cuestión tiene alguna laguna y que no es íntegro. En segundo lugar, se ha de tener presente que Irineo tiene en contra toda la tradición, como se ha visto anteriormente. Por tanto la Comisión Bíblica con toda moderación dice: El pasaje de Irineo no es tan seguro en sí mismo, ni tan cierto en su interpretación, que nos obligue a rechazar la opinión que sostiene ser más conforme a la tradición poner el Evangelio de Mateo antes de la llegada de S. Pablo a Roma, es decir antes del año 62 - 61.

### 265. El Evangelio de S. Mateo no deriva de los "Logia".

IV. «¿Puede sostenerse, siquiera como probable, la opinión de algunos modernistas, según la cual San Mateo no compuso propia y estrictamente el Evangelio, tal como ha llegado hasta nosotros, sino solamente una colección de dichos y palabras de Cristo, los cuales habrían servido de base a algún autor anónimo, que sería el verdadero redactor de ese Evangelio?»

Resp.: *Negativamente.*

En sus líneas generales esta teoría está breve y exactamente descrita en la cuarta respuesta de la C. B.

Se han hecho todos los esfuerzos posibles para arrancar a S. Mateo la paternidad de su Evangelio.

Una de estas tentativas se concretiza en la opinión o teoría de los *logia*, que reconoce por autor principal a Schleiermacher, que la expuso el año 1832 en «Theologischen Studien und Kritiken», y que fué tomando formas las más variadas y prosperando al calor de la crítica independiente.

Según la teoría de los *logia*, el primer Evangelio, como nos fué transmitido no es, hablando con propiedad, de Mateo; no es trabajo suyo, no es obra suya. Lo que él hizo es una simple colección, una colección de palabras sueltas, de sentencias, y ciertamente también de algún discurso más largo de Jesús. La colección es conocida bajo el nombre de *logia*; ésta es toda la obra de Mateo, todo su trabajo propio, original.

Mas he aquí que más tarde, hacia el 70, el 80, el 100 un escritor anónimo llegó a conocer un librito en el cual con cierto número de *logia*, semejantes a los de Mateo, pero mucho menos numerosos, se narraban hechos muy curiosos de la vida de Jesús: era el Evangelio de Marcos. Inmediatamente nuestro escritor anónimo ideó componer también él una narración análoga a la de Marcos, sirviéndose al mismo tiempo del Evangelio de Marcos, de la colección de Mateo, mucho más rica en *logia*, y finalmente de otros breves escritos del mismo género, sentencias de Jesús, hechos particulares de su vida, raros emperos, los cuales no se hallaban en Marcos. Tomó, luego, todos estos documentos, los ordenó, los arregló, siguiendo muy de cerca a Marcos en lo que se encontraba en su Evangelio, añadiendo algún hecho nuevo o alguna particularidad tomada de otras fuentes, cortando alguna vez, utilizando, en fin, para los discursos de Cristo, los *logia* de Mateo.

De este trabajo de ajuste, de adición, de supresión, brotó nuestro primer Evangelio, el cual fué puesto simplemente bajo el nombre de un apóstol,

Mateo, para darle más autoridad y también porque los *logia* de Mateo habían entrado en gran parte en la composición del libro.

He aquí la gran teoría de nuestros días, la teoría que hace de Marcos el primero de los Evangelistas en orden de tiempo, de Mateo un simple compilador de *logia*, y de nuestro primer Evangelio la obra de un escritor anónimo posterior a Marcos y a Mateo.

Esta hipótesis o teoría no tiene fundamento alguno real. Tomó margen de las palabras de Papías, que hablando de la obra de S. Mateo, usó la expresión «Mateo escribió en hebreo los dichos (del Señor)». Ahora bien, que dicha expresión en el contexto de Papías no signifique una colección de solos dichos, se prueba por *vía crítica e histórica*.

La *vía crítica* revela la significación que Papías mismo dió a sus palabras, es decir de un escrito que contenía los dichos y los hechos del Señor, como se ha visto anteriormente y no es necesario repetirlo aquí.

La *vía histórica* enseña que en toda la literatura cristiana antigua no se conoce absolutamente, ni teórica ni prácticamente tal colección de *solos dichos* del Señor; y el mismo Eusebio que refiere aquella expresión de Papías, no la entendió por nada en tal sentido. En suma «ni Irineo, ni Orígenes, ni Eusebio, ni Epifanio, ni Jerónimo, jamás han oído hablar de tal obra de S. Mateo, pero sí conocen un solo libro de él, el arquetipo hebraico de nuestro primer Evangelio y a éste se refiere explícitamente el testimonio de Papías»<sup>1</sup>.

Esta teoría de los *logia* pretende echar por el suelo toda la historia, todo lo que nos dice la antigüedad cristiana sobre el origen de los Evangelios de Mateo y Marcos. Una vez más lo decimos: No es sólo Eusebio, sino la tradición, toda la ciencia, que hasta el año 1832, en el fragmento de Papías, sobre S. Mateo, ha visto un testimonio en favor de nuestro primer Evangelio, del Evangelio que poseemos ahora y no de aquel escrito fantástico inventado por Schleiermacher y demasiado pronto pregonado como un descubrimiento.

## 266. El Evangelio griego de S. Mateo no se diferencia substancialmente del Evangelio palestino, aramaico.

V. «El hecho de que todos los Padres y escritores eclesiásticos, y la misma Iglesia desde sus orígenes, hayan usado únicamente como canónico el texto griego del Evangelio conocido bajo el nombre de San Mateo, sin exceptuar ni aun los mismos que expresamente enseñan que San Mateo escribió en su idioma patrio, ¿constituye prueba cierta de que el Evangelio griego es idéntico, en cuanto a la sustancia, con el Evangelio escrito por el mismo Apóstol en su idioma patrio?»

Resp.: *Afirmativamente*.

El texto palestino, aramaico del Evangelio de S. Mateo, se ha perdido. Nos queda una traducción: se ignora su autor. S. Jerónimo dice: «Quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est = *No es bastante cierto quién después lo ha traducido en griego*».

Con todo es muy importante conocer y determinar el valor verbal de

<sup>1</sup> Bonaccorsi, I tre primi Vangeli. Monza 1904, p. 62.

este texto griego, estribando hoy sobre él, y no sobre el texto palestino, el valor dogmático y el valor histórico de nuestro primer Evangelio. Este es cabalmente el problema tratado aquí por la C. B.

Esta desde luego reconoce este hecho, lleno de consecuencias: Todos los Padres y escritores eclesiásticos, cuyas obras poseemos, la Iglesia misma desde sus comienzos, se han servido solamente del texto griego. Aquellos también que nos legaron la tradición que nos dice que Mateo escribió su Evangelio en lengua aramaica, han usado, igualmente que los otros, el texto griego únicamente.

Si saliendo de los países de lengua griega, examinamos las más antiguas versiones que, en las Iglesias, esparcieron el conocimiento y el uso del primer Evangelio, v. g. la antigua versión latina, la siríaca, la copta, vemos que todas fueron hechas sobre el texto griego y no sobre el texto aramaico.

Luego sobre el texto griego se apoyan todos los textos que tenemos, y solamente el texto griego es el que encontraremos en las citas de los Padres, antes que se hicieran las versiones.

Otro hecho importantísimo es éste: La versión griega del primer Evangelio siempre se cita como texto sagrado, que hace ley, que es canónico como lo son los textos originales de Marcos, Lucas y Juan, sin diferencia alguna; sea que se trate de un pasaje dogmático, sea que se trate de un pasaje simplemente histórico, o de otra cosa, hay que someterse, porque es la Escritura que habla.

De estos dos hechos los teólogos sacarán esta conclusión: Que el Evangelio griego de Mateo debe ser considerado como todos los otros Evangelios, como todo libro inspirado y canónico, y de consiguiente hay que decir que ninguna proposición del Evangelio de S. Mateo, como nosotros lo tenemos presentemente, puede ser rehusada como si no perteneciera a la Sagrada Escritura, ni rechazada bajo cualquier pretexto, ya se trate de dogmas, ya de historia, cronología, etc., salvo el caso en que con sólidas razones se pruebe que aquella proposición no es auténtica, ni perteneciente al Evangelio inspirado de Mateo.

Esta es una doctrina general, común a todos los Libros Santos inspirados y que debemos abrazar aquí como en otras partes.

Mas la C. B. sin mirar directamente a esta conclusión, ha previsto otra cosa, que atañe a la crítica y a la teología juntamente. Como entre las causas de falta de autenticidad de una palabra o de un pasaje, se podría alegar que nuestro texto griego difiere tal vez del texto primitivo, la C. B. ha querido indicar aquí los límites entre los cuales puede admitirse este motivo de duda, declarando que ciertamente el Evangelio griego es conforme con el aramaico y que es idéntico a él *en cuanto a la substancia*.

En esta conclusión, que es deducida legítimamente de las premisas puestas al principio de la cuestión, se para la C. B. En efecto, no se puede admitir que desde el primer siglo — porque tenemos citas que datan del primer siglo — cuando tantos cristianos, apóstoles (al menos S. Juan vivía todavía) o discípulos del Salvador, entendían las dos lenguas en Jerusalén, en Palestina, en Siria, en las ciudades de la Diáspora (Egipto y Asia Menor), bajo la mirada vigilante de los Pastores de la fe, se haya podido introducir como libro sagrado, inspirado, como norma de fe, un Evangelio llamado de Mateo, pero en realidad diferente esencialmente del verdadero e inspirado Evangelio del Apóstol S. Mateo.

Es, por tanto, necesario admitir esta conclusión: El Evangelio griego de Mateo, en cuanto a la substancia, no difiere de su Evangelio aramaico; en otras palabras: las diferencias entre el uno y el otro, no pueden ser sino ligeras, accidentales, y que no perjudican la identidad substancial de los dos textos.

Esta quinta respuesta tendrá un eco en la solución del problema sinóptico. Entre las varias soluciones propuestas, hay una que dice: El Evangelio griego de Mateo, depende de Marcos: el traductor ha conocido y usado el Evangelio de Marcos. Ahora bien, es cosa clara, que si verdaderamente esta dependencia existe, no puede ser sino ligera; porque el texto griego es idéntico, en la substancia, al texto aramaico, el cual no puede depender de Marcos, habiendo sido compuesto antes que el Evangelio de Marcos.

## 267. Verdad histórica del primer Evangelio.

VI. «De que el principal objeto del autor del primer Evangelio sea dogmático y apologético, esto es, probar a los Judíos que Jesús era el Mesías anunciado por los profetas y nacido de la estirpe de David; y además, de que en la narración de los hechos y dichos no siempre observe el orden cronológico, ¿puede lícitamente deducirse que no deben tenerse como verdaderos? ¿o puede al menos, afirmarse que las narraciones de los hechos y dichos de Cristo, que en este Evangelio se leen, han experimentado cierta alteración y adaptación, bajo el influjo de las profecías del Antiguo Testamento y del estado de mayor vitalidad de la Iglesia, y, por consiguiente, que no son conformes a la verdad histórica?»

Resp.: *Negativamente a ambas cuestiones.*

Aquí la C. B. contesta a tres objeciones contra la verdad histórica del primer Evangelio.

La primera se podría sintetizar así: El autor del primer Evangelio se propuso en su obra un fin dogmático y apologético, es decir, quiso probar a los Judíos que Jesús es el Mesías anunciado por los profetas, salido de la descendencia de David. Ahora bien, estas preocupaciones dogmáticas, estas ideas fijas, preconcebidas, que se quieren hacer triunfar a todo trance, se oponen a la libre indagación, a la serenidad, a la imparcialidad de la historia.

Luego Mateo para hacer triunfar su tesis y glorificar a su héroe, no es creíble que haya respetado la verdad histórica: habrá falsificado los hechos.

Esta objeción nace del protestantismo liberal o radical contemporáneo, que no tiene más persuasión alguna religiosa firme, que no cree más en nada, o no sabe si cree todavía en algo, y que se despecha al encontrarse con una mente opuesta a la suya, con un espíritu de sólidas creencias, que las declara ciertas y fundadas sobre hechos y pruebas que no tienen réplica.

A esta objeción contestamos: En verdad, Mateo se propuso en su obra un fin principalmente dogmático y apologético. Quiere probar a los Judíos que Jesús es el Mesías predicho, prometido, esperado. Esto se desprende en modo particular del número considerable de citas del Antiguo Testamento y del modo con que las usa.

Teniendo en cuenta sólo las citas evidentes, literales, encontramos 44 en Mateo, 18 en Marcos, 19 en Lucas y 12 en Juan.

Además frecuentemente Mateo, después de haber narrado un hecho de la vida de Jesús, da realce a sus citas con palabras como éstas: *Ut adimpleretur quod dictum est per prophetam... Tunc adimpletum est quod dictum est... Sic enim scriptum est per prophetam...* = Para que se cumpliera lo que había dicho el profeta... Entonces fué cumplido lo que se había dicho... Porque

así está escrito por el profeta (XXI, 4; II, 17, 5). ¿La preocupación de Mateo para probar su tesis, lo llevará a exagerar los hechos y a falsificar los textos?

Contestamos: Nosotros católicos, que admitimos la inspiración de los Sagrados Libros, estamos tranquilos a este respecto. Mateo nada afirma, que no lo afirme con él el Espíritu Santo, y el Espíritu Santo no puede errar, ni mentir, ni exagerar los hechos, ni falsearlos.

A aquellos que no creen en la inspiración, contestamos: Sucede, es cierto, alguna vez a algún escritor (aun de probidad, pero un poco demasiado acalorado, o con la mente más o menos equilibrada), que trueque la historia en un panegírico y después, tomando el tono de panegirista, se entusiasme y profiera palabras desordenadas, excesivas, inexactas. Mas esto se descubre fácilmente.

Si teméis que Mateo haya pasado los límites, estudiad su carácter, estudiadlo en su narración, en la narración de Marcos y Lucas. Este publicano ¿no os parece un hombre probo, humilde, modesto? ¿Es tal vez un entusiasta, un exaltado? Es un convencido de la verdad que expone; está lleno de amor por su Maestro, pero no tiene exaltación, ni ímpetu; eso no. El narra las ignominias con que cubrieron a Jesús, sin decir una palabra de reproche contra sus enemigos; narra la Pasión y la muerte de Jesús — lo mismo hay que decir de Marcos y Lucas — sin agregar reflexión personal alguna, y como si esto no le interesara mínimamente.

Es evidente, pues, que si Mateo tiene convicciones profundas y busca hacerlas prevalecer, jamás lo hace exagerando los hechos, ni exaltando a su héroe a expensas de la verdad.

Con respecto a los pasajes de los Profetas, jamás varió mínimamente su sentido: los tenemos en el Antiguo Testamento: cotejándolos vemos su perfecta identidad con las citas del Evangelio.

La segunda objeción contra la verdad histórica de nuestro Evangelio es la siguiente: En este Evangelio no hay cronología; o no es exacta; los hechos no se siguen cronológicamente.

Contestamos, que es verdad — y lo mismo se puede decir de Marcos y Lucas — que S. Mateo no sigue siempre el orden cronológico. Nuestros Evangelistas observan cierto orden general: Infancia de Jesús, predicación de S. Juan Bautista en el desierto y preparación del Salvador para el ministerio público; ministerio de Jesús en Galilea, después en Perea; Jesús se dirige a Jerusalén; la Pasión y muerte del Salvador; su resurrección.

Cuando se va a los hechos particulares comprendidos bajo estos títulos generales, el orden de los tres primeros Evangelistas no es siempre el mismo.

Con todo, no debemos olvidar que los Evangelistas no nos han querido dar una cronología de toda la vida del Señor, y que para el objeto que se habían propuesto, aunque escasa, la cronología que nos dan, es suficiente.

Hasta ahora no se ha podido probar que un evangelio haya afirmado un orden cronológico de hechos evidentemente contrario a la verdad. Y aunque a veces se usen expresiones vagas: *In illo tempore* = En aquel tiempo (Matth. XI, 25; XII, 1; XIV, 1); *Et factum est* = y acaeció (Ibíd. IX, 10; I, etc.), con esto no se perjudica la verdad histórica.

La tercera objeción es ésta: El Evangelio de S. Mateo debió sufrir cierta alteración y una adaptación bajo la doble influencia de las profecías y del estado más desarrollado de la Iglesia en el tiempo en que fué compuesto. Llegó un tiempo en que Jesús de Nazareth creció en el espíritu de los cristianos y apareció muy otro de lo que había sido en vida. Así se llegó a atribuirle muchos hechos o discursos maravillosos, ora para mostrar que en él se había cumplido lo que los profetas habían predicho, ora para exaltar su misión y dar al mismo un carácter divino. Y hasta se declaró que había resucitado real y corporalmente; después que era el Mesías, el hijo de Dios,

y Dios él mismo. Todo esto no se hizo en un día: debió pasar tiempo para que el Cristo de la historia se trocase en el Cristo de la fe, y se pudiera atribuir a aquél todo lo que la fe y el entusiasmo de los creyentes habían plenamente atribuído a éste.

Como se ve, ésta es la objeción de los modernistas, que explican por medio de la evolución natural el origen de todas nuestras creencias, de todas nuestras tradiciones. Su teoría la aplican también a la Biblia, y he ahí el *modernismo bíblico*. Corresponde al teólogo la exposición y confutación del modernismo. A esta objeción basta contestar que hemos probado que el autor del primer Evangelio es Mateo el Apóstol, Mateo que vió, conoció y siguió a Jesucristo; que vivió varios años en su compañía, en su intimidad; y el Evangelista nos describe cabalmente al Cristo que vivió entre los hombres. Además — ya lo hemos demostrado — este Evangelio fué compuesto pocos años después de la muerte de Jesucristo, tal vez antes que pasaran diez años desde el acontecimiento de los hechos. ¿Cómo se podría suponer que después de tan corto tiempo, Mateo se haya atrevido a publicar entre los que lo habían conocido, un Cristo idealizado, un Cristo de la fe, diferente del Cristo real, histórico? Pensar esto sería desvariar.

## 268. Asaltos a la integridad del texto de S. Mateo.

VII. «En especial, ¿deben con razón considerarse como destituidas de sólido fundamento las opiniones de los que ponen en duda la autenticidad histórica de los dos primeros capítulos, en que se narran la genealogía y la infancia de Cristo; como también de ciertos pasajes dogmáticos de gran importancia, como son los que se refieren al primado de Pedro (Matth. XVI, 17-19), a la forma del bautismo y a la misión universal de predicar conferida a los Apóstoles (Matth. XXVIII, 19-20), a la profesión de fe de los Apóstoles en la divinidad de Cristo (Matth. XIV, 33), y otros semejantes, que en San Mateo se encuentran especialmente enunciados?»

Resp.: *Afirmativamente.*

El día 19 de Julio de 1911, etc.

Aquí la C. B. afirma ante todo la autenticidad de los dos primeros capítulos de S. Mateo, donde se halla la genealogía del Salvador y algún hecho de su infancia.

Como de los dos primeros capítulos de este Evangelio aparece evidente que Jesús nacido de María Virgen, es el Cristo y Dios (I, 1, 16, 17, 23; II, 4, etc.), los herejes Ebionitas los quitaron de su Evangelio. Este hecho antes que menguar la autenticidad del Evangelio, la corrobora.

John Williams impugnó estos dos capítulos en 1771: siguieron los racionalistas, y hoy entre ellos pocos serán los que los atribuyan a S. Mateo, a no ser que por S. Mateo entiendan (como los modernistas recién citados) indiar a aquel redactor final del Evangelio que, según ellos, a fines del primer siglo, trasladaba al pasado, hasta la infancia de Cristo, las ideas y las leyendas formadas en sus tiempos por el desarrollo de la conciencia cristiana.

La C. B. afirma que en el Evangelio original de S. Mateo como en la traducción griega que de él se hizo poco tiempo después de haber sido escrito,

se hallan estos dos capítulos. Las razones o pruebas son las siguientes: Salvo alguna rarísima excepción y salvo accidente, todos los manuscritos griegos remontándonos hasta el IV siglo, fecha de los más antiguos, los contienen; igualmente nos los da el texto de nuestras más antiguas versiones, las tres del II siglo: los citan los Padres antiguos, como S. Justino, S. Irineo, S. Tertuliano; fueron conocidos de los mismos herejes más antiguos, como Cerinto, Carpócrates, etc.: son explicados por los Padres y los intérpretes de la Iglesia de siglo en siglo; el contexto los exige<sup>1</sup>; finalmente el estilo, las expresiones propias de S. Mateo son aquí las mismas que en el resto del Evangelio. Por tanto decimos llanamente que si la narración de la Infancia del Salvador fué abandonada por la crítica racionalista, sólo se debe a lo sobrenatural de que rebosa y a la doctrina que allí se manifiesta. Ley del racionalista es rechazar todo milagro, todo misterio!

La C. B. después de los dos primeros capítulos, indica otros tres pasajes, los tres importantes para el dogma; y reivindica su autenticidad. El primer pasaje respecta el primado de S. Pedro: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, etc.» (*Matth. XVI, 17-19*); el segundo respecta la forma del bautismo y la misión de predicar a todas las gentes: «Id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, etc.» (*Matth. XXVIII, 19-20*); el tercero contiene la profesión de fe de los apóstoles en la divinidad de Cristo: «Verdaderamente Hijo de Dios eres» (*Matth. XIV, 33*).

La importancia de estos pasajes para el dogma católico, es evidente. Así lo han comprendido los racionalistas contemporáneos y los apóstatas del catolicismo, y por eso no dejaron de impugnarlos. En la imposibilidad de combatirlos con razones críticas e históricas, apelaron a las pequeñas consideraciones ordinarias de la crítica únicamente interna; o también, usando el método exegético modernista, nos dicen que estas palabras del Maestro y de los Apóstoles no pudieron ser dichas o pensadas sino más tarde, cuando la conciencia cristiana se había desarrollado; entonces el redactor final, proyectando para atrás en una perspectiva lejana el pensamiento cristiano de su época, ha dado en empréstito a Cristo y a los discípulos palabras que se presume hayan dicho, pero que en realidad jamás dijeron, al menos en términos tan claros. Dicen, pues, los racionalistas que varios dichos y hechos atribuidos a Jesús por el Evangelista, no son verdaderos y que son la expresión de una nueva doctrina, desarrollada después de la salida de Jesús del mundo. Pero no aducen prueba alguna de su aserto. Es una afirmación necia e irracional.

La prueba, dice Harnack, es «el sano y maduro juicio que es fruto de los estudios históricos»; o si más gusta, lo que dice Chiappelli, la prueba es «el tacto fino y la intuición delicada, capaz de penetrar en el fondo de las narraciones y allí sorprender las partes más antiguas». Muy bien; pero «el sano y maduro juicio», «el tacto fino y la intuición delicada» pueden ser óptimas cualidades del crítico; a la manera que una buena vista es un excelente requisito para distinguir los colores. Pero para que «el sano juicio» y «la intuición delicada» dejen de ser *criterios subjetivos*, deben ser acompañados de pruebas objetivas, como un buen ojo debe tener fuera de sí objetos visibles. De otra manera tendríamos tantos Cristianismos, cuantas fueran las cabezas que piensan; y el más acreditado historiador no podría huir la acusación de engañador o de iluso. Además de esto, nosotros sabemos

<sup>1</sup> IV, 13 «Et relicta civitate Nazareth = Y dejada la ciudad de Nazareth» supone II, 23 «Et veniens habitavit in civitate, quae vocatur Nazareth = Y vino a morar en una ciudad llamada Nazareth».



(haciendo aquí abstracción de la tradición), lo que hizo Jesucristo de lo que nos narran sus discípulos, porque él no escribió nada. Ahora bien, los racionalistas niegan *a priori* que los discípulos en muchas cosas han expresado el pensamiento de Jesús. Preguntamos entonces: ¿De dónde saben ellos el pensamiento de Jesús para poder oponerlo a aquel que le atribuyen sus discípulos? No por cierto de una revelación. Tal vez de las costumbres de los primeros siglos. Tampoco; porque éstas concuerdan plenamente con los dichos de Jesús que nos refieren sus biógrafos. Luego su aserto no tiene fundamento objetivo alguno y se reduce a un simple *subjetivismo*.

¿Por qué debemos sostener la autenticidad histórica de los pasajes indicados y de otros semejantes? Por las mismas razones que nos afianzan la autenticidad de los dos primeros capítulos. Esos pasajes los encontramos en todo los manuscritos griegos, en las antiguas versiones y en las recientes. Los Padres, los Doctores, los Intérpretes, cada uno según su necesidad, los han usado y se han servido para establecer estos grandes dogmas de nuestra fe: el primado de S. Pedro; el bautismo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; la misión universal de la Iglesia para la predicación de la fe; la divinidad de Jesucristo.

Y no sólo los manuscritos griegos, las antiguas versiones, los Padres, los Doctores, los teólogos, nos presentan unánimemente estos pasajes, sino que también saben y proclaman que éstos son pasajes que pertenecen auténticamente al Evangelio de S. Mateo Apóstol.

## CAPITULO IV

### Del Evangelio de San Marcos

#### 269. Vida del Evangelista San Marcos.

«Juan, llamado por sobrenombre *Marcos*», era hijo de una mujer cristiana de Jerusalén (Act. XII, 12) y primo de Bernabé (Col. IV, 10) y por tanto de linaje levítico (cf. Act. IV, 36). En la primera expedición apostólica de Pablo y Bernabé, se les asoció Marcos, pero los dejó pronto, volviendo a Jerusalén (Act. XII, 25; VIII, 13). Por esto Pablo en su segunda expedición no quiso llevarlo consigo, y Marcos en compañía de Bernabé se fué a Chipre (Act. XV, 36 sqq.). Más tarde Pedro, del cual parece que Marcos recibió el bautismo (cf. 1 Petr. V, 13), lo tomó por compañero y con él fué a (Babilonia, es decir a) Roma, donde también a Pablo prestó útil ministerio (Col. VI, 10; Philem. 24; 2 Tim. IV, 11).

Algunos distinguen a S. Marcos, El Evangelista, de Juan Marcos, pariente de Bernabé; la opinión más común es que se trata de la misma persona. Durante la primera cautividad romana de S. Pablo (60-62) Marcos era uno de sus colaboradores (ad Philem. 24), y por entonces tenía o había tenido, el proyecto de ir a Colosas (Colos. IV, 10). Poco después, hacia el año 64, hallamos a Marcos en Roma en compañía de S. Pedro, quien transmite sus saludos a las iglesias del Asia Meior (1 Petr. V, 13). Por

fin, en su segunda epístola a Timoteo, S. Pablo, al exhortar a su discípulo que viniese a Roma, donde él está prisionero por Cristo, le encarga que lleve consigo a Marcos, pues piensa servirse de su ministerio (2 *Tim.* IV, 11). La presencia de Marcos en Roma ya con S. Pedro, ya con S. Pablo, confirma la identidad personal antes indicada.

Fuera de los datos que sacamos de las Escrituras sobre Marcos, todo lo demás es incierto. Sabemos con certeza que es el autor del segundo Evangelio.

Difícil sería determinar cuánto tiempo estuvo con S. Pedro; Eusebio (H. E. VII, 14) dice que ya hacía tiempo desde que había estado con S. Pedro cuando escribió su Evangelio. Muchos autores antiguos enseñan que fué el fundador de la Iglesia de Alejandría. No concuerdan los autores antiguos sobre el año de su muerte o martirio; dicen que coronó su vida con el martirio, fijando S. Jerónimo el año 8 de Nerón (a. 62), otros el año 14 de Nerón (a. 68) y otros el tiempo de Trajano (entre el año 98-117).

### 270. Autenticidad del segundo Evangelio.

Los Stos. Padres con unánime consentimiento ya desde la edad de los Apóstoles enseñan que el segundo Evangelio fué escrito por S. Marcos en conformidad con la predicación de S. Pedro. Entre éstos descuella por antigüedad y autoridad S. Papias.

Es cosa útil citar íntegro el testimonio de Papias según nos lo conservó Eusebio (H. E. III, 39). Habla Papias: «Aquel presbítero (*es decir, Juan Apóstol*) díjome también estas cosas: Marcos, intérprete de Pedro, escribió los dichos y hechos de Cristo cuidadosamente, pero no por orden. En verdad, ni había oído al Señor, ni le había seguido; sino que después, como dije, había oído a Pedro, el cual según la necesidad (*de los oyentes*) proporcionó sus enseñanzas, pero no buscó en manera alguna transmitir un tratado completo de la historia del Señor. Por eso no faltó de ningún modo Marcos al escribir cosas así como las recordó; pues no tuvo más que un cuidado, el de no suprimir nada de cuanto había oído decir (*a Pedro*), y de no poner allí nada falso»<sup>1</sup>.

Eusebio cita estas palabras para explicar el origen del segundo Evangelio; mas los modernos *críticos* dicen que no se puede entender del segundo Evangelio, sino que deben referirse a cierto escrito primitivo que sirvió de fundamento a dicho Evangelio, porque en nuestro Evangelio no falta aquel orden que Papias dice que faltó en aquel otro escrito. Además, dicen, faltan

<sup>1</sup> «Presbyter ille (*sc. Joannes Apostolus*), dixit etiam hacc: Marcus, Petri interpres, Christi dicta et facta accurate quidem conscripsit, non tamen ordine. Neque enim Dominum andiverat, neque secutus erat, sed postea, ut dixi, Petrum, qui pro (*audientium*) necessitate doctrinas tradidit, minime vero ut sermonum Domini seriem completam contexeret. Quare nullo modo peccavit Marcus, *nonnulla* ita scribens, prout eorum recordatus est. Ad id unum enim attente invigilavit, ne quid eorum, quae audierat, praetermitteret neque in iis falleret».

muchas cosas que S. Pedro sin duda narró, ya que atañen a su persona y autoridad; finalmente pretenden sostener que nuestro Evangelio dependa del primero y tercero, y luego que no pudo originarse de las predicaciones de S. Pedro. Mas contestamos: a) Papias no dice que faltó todo orden, sino que por S. Marcos fueron escritas algunas cosas de la manera que las recordó, luego sólo en *algunas* cosas no se guardó un orden riguroso; lo cual es certísimo, si nos referimos al orden cronológico, como se verá mejor cuando se tratará del orden del segundo Evangelio (N. 239).

b) Las cosas que los *críticos* dicen que faltan en el segundo Evangelio relativamente a la persona y autoridad de Pedro, son para nosotros prueba de que aquel Evangelio nació de las predicaciones de Pedro, pues es claro que San Pedro las dejó por modestia.

c) De la misma manera que algunos hacen depender el segundo Evangelio del primero y tercero, otros dicen que el primero y tercero dependen del segundo. En el párrafo que trata de la afinidad y orden de los Evangelios sinópticos, se verá cuál sea la relación que guardan entre sí los tres primeros Evangelios.

Con Papias concuerdan a fines del siglo 2 S. Irineo (c. Haer. III, 1 «Marcus, discipulus et interpres Petri, illa quae a Petro annuntiata erant, literis tradidit = Marcos, discípulo e intérprete de Pedro consignó por escrito las cosas que eran anunciadas por Pedro»); Clemente Alejand., Origenes («Marcus, prout Petrus ipsi exposuerat, in literas retulit = Marcos, como Pedro le había expuesto, asentó por escrito»); Tertuliano (c. Marc. IV, 5, «Evangelium quod Marcus edidit, Petri affirmatur, cuius interpres Marcus = El Evangelio que publicó Marcos, se dice ser de Pedro, cuyo intérprete era Marcos») y así hablan todos los Padres más recientes.

Este Evangelio fué usado a mediados del 2 siglo; entre otros testimonios se puede citar el del M. S. Justino que bajo el título de *Comentarios de Pedro*, cita un pasaje que sólo se halla en S. Marcos (III, 17). Su discípulo Taciano insertó en su *Diatessarón* íntegro el Evangelio de S. Marcos. No tenemos otros testimonios explícitos de los Padres Apostólicos respecto a Marcos, ni es cosa que nos debe extrañar, pues las cosas que refiere S. Marcos, casi todas se leen también en el primer Evangelio y en el tercero, o en los dos, y los Padres Apostólicos citaban de una manera libre los Evangelios, mirando más bien al sentido que a la letra, sin especificar o indicar al Evangelista del cual se servían.

El origen que los Padres asignan al segundo Evangelio, está confirmado por la índole toda o los caracteres internos del libro; ésta nos hace ver, que S. Marcos, discípulo de S. Pedro, compuso su Evangelio en conformidad con lo que su Maestro predicaba.

Débase defender principalmente el origen apostólico de los Evangelios impugnado por los racionalistas; los cuales concederán de buena gana que Marcos fué el autor del segundo Evangelio si son obligados a confesar que este libro fué compuesto en tiempo de los apóstoles y según la predicación de Pedro. Ahora bien, la índole del Libro confirma su origen apostólico y principalmente, por decirlo así, su filiación de S. Pedro. Y en primer lugar, entre los Evangelistas ninguno describe las cosas con tan detalladas circunstancias de lugar, tiempo y personas como Marcos, y ninguno por lo vivo de las descripciones se muestra más claramente que él testigo ocular. Léase v. g. I, 29 sq. et cf. Matth. VIII, 14-17 et Luc. IV, 38-44 («venerunt in domum Simonis et

*Andree cum Iacobo et Joanne; decumbebat autem socrus Simonis febricitans; et statim dicunt ei de illa; et accedens elevavit eam apprehensa manu eius... Vespere autem facta, quum occidisset sol, afferebant ad eum omnes male habentes... et erat omnis civitas congregata ad ianuam... Et diluculo valde surgens egressus abiit... Et persecutus est eum Simon et qui cum illo erant; et cum invenisset eum, dixerunt ei, quia omnes quaerunt te, etc.)*<sup>1</sup>.

Como en este lugar así en todo el Evangelio, la narración es prolija cuando se refieren las cosas que respectan a Pedro; y aunque se narren muchas cosas de él, con todo se callan las que podían caer en honra suya; y por otra parte con mayor cuidado son recordadas las cosas que no eran honrosas para Pedro. Marcos narra como el Señor caminó sobre las aguas, pero calla que Pedro, invitado por el Señor, haya ido a su encuentro caminando sobre las aguas (VI, 49 sqq. cf. *Matth.* XIV, 26 sqq.): narra la profesión de la fe de Pedro y no omite la gravísima reprensión que recibió del Señor poco después; y pasa en silencio la promesa del primado, que Mateo refiere haber tenido lugar entre aquellos dos hechos (VIII, 29-33 cf. *Matth.* XVI, 16-22).

Trae con exactitud la predicción de las tres negaciones, pero omite el mandato de confirmar a sus hermanos que Pedro había recibido inmediatamente antes (XIV, 26-32 cf. *Luc.* XXII, 31-34). De toda la narración en verdad aparece que Pedro tuvo el primer lugar entre los Apóstoles, mas mientras todos los demás Evangelistas expresamente refieren o la promesa o la colación del primado a S. Pedro, en el segundo Evangelio no se hace explícita mención de esta prerrogativa, mientras por el contrario se narran en él las tres negaciones con mayor extensión y precisión que las otras cosas (XIV, 66-72). Con mucha razón, pues, *Eusebio*, *S. Crisóstomo* y otros atribuyen al Apóstol S. Pedro la omisión de las cosas más honrosas para él, y la narración más detallada de las que caen en su deshonra, y alaban la humildad del Santo Apóstol.

Finalmente nuestro Evangelio responde perfectamente a la forma y razón de la predicación evangélica, que es descrita por S. Pedro. En efecto, S. Marcos empieza su Libro inmediatamente desde la predicación de San Juan Bautista, y lleva la narración hasta la ascensión del Señor; y quiere mostrar la divinidad de Jesús y su dominio supremo principalmente sobre los demonios. Ahora bien, estos límites y este argumento son cabalmente los que S. Pedro asigna a la predicación apostólica entre los gentiles (*Act.* I, 21 sq.; X, 36-43).

## 271. Integridad del segundo Evangelio.

La cláusula del Evangelio de S. Marcos XVI, 9-20, es declarada espuria por muchos críticos modernos, porque no se halla en algunos códices; es dudosa para algunos Padres, y parece diferir por su estilo del resto del libro. Con todo, no solamente la autoridad

<sup>1</sup> «Fueron a casa de Simón, y de Andrés, con Santiago y con Juan; y la suegra de Simón estaba en cama con fiebre: y le hablaron luego de ella. Y acercándose, la tomó por la mano, y la levantó... Y por la tarde puesto ya el sol, le traían todos los que estaban enfermos... Y toda la ciudad se había juntado a la puerta... Y levantándose muy de mañana, salió, y se fué... Y fué en pos de él Simón y los que con él estaban; y cuando le hallaron, le dijeron: Todos te andan buscando, etc. (*Marc.* I, 29 sqq.)».

de los testigos externos, sino que también las razones internas prohíben ponerla en duda. Por esto el Concilio Tridentino con mucha razón la reconoció como parte genuina del Evangelio y la declaró canónica.

En efecto, consta de la historia del Concilio Tridentino que los Padres en su decreto de *canonicis Scripturis*, enumerados los Libros Sagrados, añadieron las palabras «*integros cum omnibus suis partibus* = íntegros con todas sus partes» con el fin de defender esta cláusula con otras parteillas de los Evangelios. Aquellas palabras «*cum omnibus suis partibus*, enseñan que los Padres tuvieron aquella cláusula por parte genuina y auténtica del Evangelio; y así también vindican implícitamente su misma autenticidad. Por esto no es lícito al intérprete católico negarla al autor de todo el Evangelio. Ni esto lo permiten las razones de la crítica. En efecto:

a) Excepto dos códices de mucha autoridad, la contienen todos los libros griegos y con ellos concuerdan todos los libros latinos (uno solo exceptuado), los siríacos y coptos, etc.

b) Se agregan los más antiguos Padres; S. Papias parece que hace alusión a ella; a mediados del 2 siglo aluden a ella ciertamente S. Hermas y S. Justino, y su discípulo Taciano la consigna íntegra en su *Diatessaron*. A fines del siglo 2 y a comienzos del 3 la alegan explícitamente S. Irineo (c. Haer. III, 10), S. Hipólito, el autor de las *Const. Apost.*, etc. Estos testimonios más antiguos que todos los códices, son confirmados por los Padres más recientes. Entre los Latinos sólo S. Jerónimo dudó de ella; entre los Griegos, dudaron Eusebio, S. Gregorio Niseno y Víctor Antioqueno.

c) Las razones internas combinan con los testimonios externos. En efecto, no hay duda de que S. Marcos no pudo terminar su Evangelio con el versículo 9 («*et nemini quidquam dixerunt; timebant enim*); luego se ha de decir que el Evangelista o dejó su obra incompleta, o que la peroración genuina perdióse luego, o que la actual es genuina. Sería cosa temeraria afirmar lo primero y lo segundo, pues ninguna razón hay para decir que el autor no terminó su obra; ni se explicaría como la peroración genuina escrita a mediados del 1 siglo se hubiese perdido luego y como en su lugar ya a mediados del siglo 2 hubiese podido ser recibida en toda la Iglesia oriental y occidental otra espuria. Además la mayor parte de los racionalistas mismos reconocen en el segundo Evangelio el carácter propio y el plan de la predicación de S. Pedro. Con razón, por tanto, deducimos que Marcos asignó a su narración los mismos límites que señaló S. Pedro a su predicación apostólica, es decir, desde el bautismo de Jesús hasta su ascensión, desde I, 1-XVI, 20 (cf. Act. I, 22; X, 37-42). Después Marcos ensalza el poder y dominio del Señor máximamente sobre los demonios; lo mismo sucede en nuestra cláusula (vv. 16-18). Finalmente entre la aparición del ángel (vv. 5-8) y las tres apariciones del Señor hay un estrecho lazo y una muy conveniente gradación, que hace ver que no inconsiderada ni ligeramente los Apóstoles admitieron la resurrección del Señor.

Observamos que el códice Vaticano al fin del Evangelio de S. Marcos dejó un espacio vacío suficiente para que cupiera lo que falta del texto. Algo semejante pasa con el texto Sináítico. No se puede citar como prueba en contra de la autenticidad de esta cláusula a S. Jerónimo, pues entre los dos pasajes que al respecto se citan de este S. Doctor, hay contradicción. El testimonio de Eusebio tiene poca fuerza. No se niega que en tiempo de Eusebio falta la susodicha cláusula en algunos códices (o tal vez en bastante numerosos ejemplares).

Apenas es necesario hablar de las razones internas de los adversarios. Del estilo de nuestra cláusula cada cual juzga según su gusto, y frecuentemente los críticos juzgan llevados de sus prejuicios. Sin duda las tres apariciones del Señor en S. Marcos (XVI, 9 - 14) más bien son indicadas que narradas: pero de la misma manera el Evangelista solamente indica las tentaciones del Señor (I, 13), la primera misión de los Apóstoles (VI, 7 - 13 cf. Matth. X, 5 - 42); y desde el v. 15 toma el acostumbrado modo de narrar.

## 272. Destinación y fin del Evangelio de S. Marcos.

Los Stos. Padres con la misma unanimidad con que dicen que Marcos escribió su Evangelio según la predicación de S. Pedro, enseñan también que lo escribió en Roma y para los Romanos. Y efectivamente se ve con claridad que S. Marcos destinó próximamente su Libro no a los Judíos, sino a los gentiles, si se le compara con el de S. Mateo.

Dice S. Jerónimo: «Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, según había oído a Pedro refiriendo, rogado en Roma por los hermanos, escribió un breve Evangelio, el cual Evangelio habiéndolo oído Pedro, lo aprobó y con su autoridad lo dió a las iglesias para que lo leyeran (*De Vir. ill. VIII*)»<sup>1</sup>.

Estudiando el carácter general de este Evangelio se desprende lo que sigue. Escribiendo para todos los pueblos gentiles y principalmente para los Romanos, rara vez se apoya en el Antiguo Testamento, lo cita rara vez, a diferencia de Mateo que alega el Antiguo Testamento casi continuamente. No presenta al Salvador como Mesías, sino como Soberano del mundo; no le llama Hijo de David, sino Hijo de Dios, como S. Juan que destinaba también su libro a los Gentiles. Omite, como él, las genealogías y la adoración de los Magos, que interesaban especialmente a los Judíos, y comienza su narración con la predicación del Evangelio. No nombra ni una vez la *Ley*: al narrar la pasión, pasa en silencio el velo del templo desgarrado y el temblor de tierra, acontecimientos que sólo se podían comprobar en Jerusalén. Explica las costumbres judías que menciona, traduce las palabras arameas que inserta en su narración, mientras no explica ninguna de las expresiones latinas a que da cabida en sus frases griegas. Las cuatro parábolas que reproduce se refieren a la predicación del Evangelio, a la fundación de la Iglesia y a la vocación de los Gentiles, etc. Todo esto, con lo que diremos, nos demuestra que S. Marcos escribió su Evangelio no para los Judíos, sino para los Gentiles convertidos a la fe.

S. Marcos, bosquejando la vida pública del Señor y principalmente narrando sus milagros, se propuso como fin, demostrar que

<sup>1</sup> S. Crisóstomo dice que fué escrito en Egipto: incidentalmente trata la cuestión y esta afirmación puede atribuirse a una falta de memoria. S. Efrén dice que fué escrito en *latín*. Los principales Padres latinos, S. Agustín y S. Jerónimo, atestiguan expresamente el origen griego del segundo Evangelio: consta que los comienzos de la Iglesia romana fueron griegos y que hasta el 3 siglo en Roma la lengua litúrgica no fué la latina, sino la griega.

era Hijo de Dios y que todas las cosas y los mismos demonios están sujetos a su dominio, y que su divina doctrina debe ser por todos creída y profesada.

El fin que se propuso el Evangelista, se debe definir o detallar siguiendo la vía que nos abrieron los Padres, los cuales nos dicen que Marcos escribió la predicación de Pedro, y de consiguiente en el segundo Evangelio se encuentra el mismo fin que hubo en la predicación romana de S. Pedro. Y como los maestros deben acomodarse a sus discípulos y oyentes, claramente se ve que Pedro en Roma en presencia de los gentiles o de los prosélitos judíos, no siguió el mismo método de enseñar que habían tenido los Apóstoles predicando en Jerusalén en presencia de los Judíos. Y para atraer al Señor sus oventes debió probar la divina naturaleza de Jesús y su dominio supremo, al cual estaban sujetos los mismos demonios, dioses de los paganos. Y con razón admitimos que San Pedro se propuso esto en sus predicaciones romanas; y esta también es la tesis de S. Marcos: «Initium Evangelii Jesu Christi, Filii Dei = Principio del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (I, 1).

S. Pedro, como consta de este Evangelio, demostró a los Romanos la naturaleza divina de Jesús con un argumento fácil de entenderse y eficazísimo para ganar los ánimos de los gentiles, es decir, *los milagros del Señor, de los cuales los Apóstoles habían sido testigos inmediatos.*

Omitidas todas las cosas que habían precedido la vida pública del Señor y de las cuales Pedro no había sido testigo presencial, Marcos propone su tesis en la inscripción (I, 1) y en el bautismo de Jesús (I, 11) cita «testes a Deo praeordinatos = a testigos que Dios había ordenado antes» (I, 14 - 20) y luego nos lleva a lo lleno de las cosas, narrados los milagros de Jesús (I, 21; II, 12; III, 1 - 12, etc.). Nuestro Evangelio aunque sea mucho más breve que el primero, contiene sin embargo casi todos los milagros que narra el primero, excepto cuatro, y añade algunos nuevos, y al referirlos da a conocer o el nombre de los que fueron curados, u otras circunstancias de lugar y tiempo; para llamar mayor atención sobre los milagros, frecuentemente recuerda también la admiración de las turbas por ellos excitada (I, 27, 33, 45; II, 12; IV, 10, etc.). Al fin del Evangelio de nuevo da el primer lugar a los milagros y con la enumeración de los prodigios que seguirán a los que creyeren (XV, 17 - 18) obtiene que los milagros que los Romanos mismos vieron obrarse por Pedro, sirvieran para demostrar el poder divino del Señor.

Otro carácter de este Evangelio debe ser considerado muy atentamente; S. Marcos con gran diligencia hace ver que Jesús ejerció un supremo dominio sobre los demonios, a quienes los gentiles adoraban como dioses. El primer milagro que narra es la expulsión de un demonio, que es obligado a dar testimonio al Hijo de Dios (I, 23, sqq.); del mismo modo refiere que otros demonios reconocieron la divina naturaleza de Jesús (I, 34; III, 11, 12; V, 7). Con mayor frecuencia que los otros Evangelistas, habla de los demonios echados; y quiso de tal manera inculcar este dominio del Señor sobre los demonios, que parece insinuar que casi todo el ministerio del Señor se limitara a la predicación y a la expulsión de los demonios (I, 39 cf. *Matth.* IV, 23): recuerda que a los Apóstoles en su primera misión les fué dado este mismo poder, y entre los milagros que realizarían los mismos Apóstoles en su segunda misión, pone en primer lugar el echar los demonios (VI, 7; IX, 1, 2; XVI, 17). Y a fin de que aparezca cuán grande sea este dominio del Señor, S. Marcos (IX, 37) refiere que también aquellos que no eran del número de los discípulos, habían echado los demonios con el solo poder del nombre de Jesús.

Para que los Romanos pudieran prestar fe a los milagros narrados por S. Pedro, debían estar ciertos de la ciencia y autoridad del que los atestiguaba, porque el oficio de anunciar a todas las criaturas lo que Dios había dicho y hecho no correspondía a cualquiera sino «testibus a Deo praeordinatis = a testigos que Dios había ordenado antes» (Act. X, 41). El tercer carácter del Evangelio de S. Marcos es cabalmente el de abonar la autoridad de estos testigos; y esto lo cumple S. Marcos con cuidado.

En efecto, de un lado muchas veces refiere que el Señor rechazó el testimonio de los demonios y hasta que prohibió a los que habían sido curados que publicaran ese beneficio (I, 24, 34; III, 12; - I, 43, sq.; V, 43; VI, 36; VIII, 26); y de otro lado narra con esmero la vocación, la institución, la misión de los Apóstoles y hace ver al Señor rodeado de sus discípulos también cuando se apartaba de las turbas (I, 35 sq.; III, 7, 13, sqq.; IV, 10 sqq.; VI, 1, etc.). Ni se debe omitir que S. Marcos más frecuentemente que los otros Evangelistas habla de la incredulidad de los Apóstoles reprochada por el Señor (IV, 10; VI, 52; VIII, 17, sqq.; IX, 18; XVI, 14), como si hubiese querido enseñar que los Apóstoles no fueron inducidos por leves argumentos a admitir aquellas cosas que debieren después atestiguar. Y el cuidado con que recuerda la preparación de los Apóstoles para el oficio de la predicación, casi parece no tuvo otro fin sino aumentar la autoridad de los testigos y la fe del testimonio que dieron de la naturaleza divina, poder y dominación de Jesús.

### 273. Orden y división del segundo Evangelio.

Como ya lo había notado S. Papias, S. Marcos sigue un orden cronológico; con todo en el relato de algunas cosas se apartó del orden de tiempo para alcanzar mejor el fin que se había propuesto.

S. Pedro como testigo inmediato de los hechos obrados, podía, en verdad, darnos de ellos una exacta serie cronológica, pero no lo quiso, porque creyó más conveniente elegirlos y disponerlos según lo exigía la necesidad de sus oyentes. De allí deriva que S. Marcos, escribiendo los mismos hechos, no siga algunas veces un orden más rigurosamente cronológico.

Con todo, S. Marcos sigue el mismo orden que siguió el tercer Evangelista, que, como se verá más tarde, lo dispuso todo por orden de tiempo.

Las narraciones que se leen en III, 22 - 30 (cf. *Luc.* XI, 14 sqq.) y en III, 31 - 35 (cf. *Luc.* VIII, 19 - 21), fueron dispuestas por S. Pedro «pro audientium necessitate = según la necesidad de los oyentes» y no según la razón de tiempo. No obstante este orden cronológico no riguroso, se ha de decir, que Marcos o más bien S. Pedro, seleccionó y ordenó con grande arte las cosas con que se demuestra la divinidad de Jesucristo.

El Evangelio de S. Marcos, considerado su fin y argumento, convenientemente se divide en tres Partes, con una introducción.

INTRODUCCIÓN (I, 1 - 20). Indica la tesis que se va a demostrar; excita la atención de los lectores refiriendo los testimonios de S. Juan Bautista y del mismo Dios Padre respecto a Jesús; concilia fe a la narración presentando los testigos de las cosas que se van a narrar.



## PARTE 1ª

Narra cómo el Señor en el ministerio cumplido en Galilea, probó que era el Hijo de Dios (I, 21-IX, 28).

## PARTE 2ª

Se detiene principalmente en enseñar su doctrina, con la que el Señor preparó a sus discípulos para el ministerio apostólico (IX, 29-XIII, 37).

## PARTE 3ª

Trata de la pasión y glorificación de Jesucristo (XIV, 1-XVI, 20).

1. Para este fin desde luego se proponen los milagros obrados en Cafarnaúm por Jesús y sus vaticinios (I, 21 - II, 12).
2. Describense los varios efectos que produjeron sus milagros según la diferente disposición de los ánimos (II, 13-III, 12); elige a los Apóstoles, condena a los fariseos, declarando quiénes le pertenecían. (III, 13-35).
3. A los Apóstoles elegidos confirma en la fe con otros milagros; con su ejemplo los prepara para las tribulaciones (IV, 1-VI, 6) y los envía a la primera misión abasteciéndolos de su misma potestad (VI, 7-32).
4. En los últimos meses de su ministerio en la Galilea manifiesta con nuevos milagros su potestad divina (VI, 33-56); confuta a los Fariseos con la argumentación y los milagros (VII, 1-VIII, 26) y confirma en la fe a los discípulos a quienes empieza a revelar su pasión, con la transfiguración y la curación de un endemoniado (VIII, 27-IX, 28).
1. El Evangelista expone lo que hizo Jesús en su último viaje a Jerusalén (IX, 29-X, 52); cómo recomendó las virtudes más necesarias para el oficio apostólico, y cómo entrado en la Judea por última vez, manifestó su poder antes de su solemne ingreso en Jerusalén.
2. Se dice lo que hizo Jesús los últimos días después de su entrada solemne (XI, 1-XIII, 37); en esta parte hay una plena conformidad con el primer Evangelio, mientras se omiten las cosas que principalmente se referían a los Judío-cristianos palestinos. Maldición de la higuera estéril.
1. Se narra la pasión del Señor de tal manera que se vea como el Señor con plena libertad tomó sobre sí todas las cosas y que de tal modo en su misma muerte se manifestó su divinidad, que el centurión pagano reconoció que Jesús crucificado era el Hijo de Dios (XIV, 1-XV, 39).
2. Sepultado con honor (XV, 40-47), resucitó gloriosamente el tercer día; lo atestiguan sus varias apariciones y los milagros que los apóstoles después de su ascensión esparcidos en todo el mundo obraron (XVI, 1-20).

## 274. En qué tiempo fué escrito el segundo Evangelio.

No se sabe con certeza cuándo escribió S. Marcos su Evangelio; es muy verosímil que lo publicó después del año 52 y antes del 62 de la Era cristiana.

En verdad, es cosa cierta que Marcos publicó su Evangelio bastante tiempo después de la resurrección del Señor; porque sus últimas palabras (XVI, 2) «illi autem profecti praedicaverunt *ubique*»), no podían ser escritas con razón sino al menos después de terminada la primera expedición apostólica de S. Pablo (46 - 49?), o tal vez después de la segunda (51 - 54), en las cuales el Evangelio fué predicado en el Asia Menor, en Macedonia y en Grecia. Por lo cual creemos que yerran aquellos que dicen que el segundo Evangelio fué publicado el año 42, o poco después de la venida de S. Pedro a Roma. Con más razón se dice que fué escrito hacia el año 54. Aun estando a la sola tradición, es bastante cierto que los Evangelios están dispuestos en el Canon en el orden que corresponde a la fecha de su composición, y luego Marco escribió antes que Lucas, el cual terminó su Evangelio antes del año 64 (como se verá en el Capítulo siguiente). También enseña la tradición que S. Marcos a petición de los Romanos consignó a las letras para que más fácilmente les pudieran recordar la predicación de S. Pedro. San Marcos echó mano a su obra no mucho después de su llegada a Roma (el año 52 ó 53).

## CAPITULO V

### Del Evangelio de San Lucas

#### 275. Vida del Evangelista San Lucas.

S. Lucas, Antioqueno, de profesión médico, parece que fué uno de aquellos gentiles que luego después de la muerte de S. Esteban fueron recibidos en la iglesia de Antioquía; allí fué discípulo de S. Pablo a quien acompañó en su segunda gira apostólica. Dejados por el Apóstol en Filipos de Macedonia, probablemente para que velara por el bien de las nuevas iglesias, volviendo S. Pablo a Filipos a los siete años cerca, de nuevo siguió a Pablo y desde entonces fué su inseparable compañero hasta que el Apóstol de las gentes vivió. Lo que hiciera después de la muerte de S. Pablo, no se puede definir con ciertos o probables testimonios.

Del testimonio de S. Pablo (cf. *Col.* IV, 10 - 14, cum *Philem.* 24) consta que San Lucas no fué judío.

No fué uno de los 70 discípulos del Señor, o uno de los dos discípulos a quienes se apareció Jesús en el camino de Emaús; fué de origen gentil. En Antioquía, donde nació, conoció a S. Pablo, cuyo discípulo quiso ser y a cuyas expediciones apostólicas se asoció en Tróade hacia los años de 50 ó 51, cuando el apóstol iba a entrar por primera vez en Europa durante su segundo viaje (50 - 53). Asistió y colaboró con S. Pablo en la fundación de la primera iglesia europea en la colonia romana de Filipos, y allí quedó mientras el Apóstol continuó su viaje hacia Atenas y Corinto. En Filipos le volvió a encontrar S. Pablo a fines de su tercer viaje apostólico (53 - 57), y ya no

volvió a separarse de su maestro, a lo menos hasta el año 62, en que el Apóstol, después de dos años de prisión en Cesarea (57-59) y otros dos de prisión en Roma (60-62), fué absuelto y puesto en libertad. S. Pablo habla de él en sus Epístolas a los Colosenses (IV, 14) y a Filemón (v. 24), escritas en Roma hacia el 61 ó 62: en su última carta (2 *Tim.* IV, 11) escribe a Timoteo que en medio de su soledad «Lucas solo está conmigo». Desde el siglo IV fué contado en la Iglesia entre los Mártires.

## 276. Autenticidad e integridad del tercer Evangelio.

Hacia fines del primer siglo y en todo el segundo siglo, el tercer Evangelio fué usado como escritura divina. Lo prueban incontrastablemente muchos testimonios de los Padres apostólicos, de los primeros apologistas y de los herejes de la misma época. Luego fué escrito en tiempo de los Apóstoles.

Es cierto que S. Clemente Romano usó, aun más, alegó el tercer Evangelio ya sea in 1 Cor. 46, ya in 2 Cor. 8 («Dice el Señor *en el Evangelio*: Si no guardáis lo pequeño, ¿quién os dará lo grande? Pues os digo: el que es fiel en lo menor, también lo es en lo mayor». *Luc.* XVI, 10; cf. etiam 2 Cor. 13 et *Luc.* VI 32-35; 2 *Virg.* 8 et *Luc.* XII, 35). Es cierto el testimonio de S. Policarpo M. (ad Philipp. 2 cf. *Luc.* VI, 36-38).

Contemporáneo de S. Policarpo fué S. Justino M. del cual citaremos algunos testimonios de los muchos que tiene que abonan nuestra tesis. Refiere éste la historia de la Anunciación, «quemadmodum docuerunt, qui omnia ad Salvatorem nostrum pertinentia literis mandarunt» (Apol. I, 33; c. Tryph. 100) y narra también del nacimiento del Señor algunas cosas que sólo fueron referidas en el tercer Evangelio (c. Tryph. 78 et Apol. I, 34). Hablando de la institución de la SS. Eucaristía, dice así: Los Apóstoles en sus comentarios, que se llaman *Evangelios*, enseñaron que así les mandó Jesús: esto es, que él, tomado el pan, habiendo dado gracias, dijo: *Esto haced en memoria de mí, etc.* (Apol. I, 66, cf. *Luc.* XXII, 19). Igualmente en los comentarios que dijo haber sido escritos por los Apóstoles y sus discípulos, leyó la historia del sudor de sangre referida también sólo por S. Lucas (c. Tryph. 103 cf. *Luc.* XXII, 44), etc.

En la misma época S. Teófilo Antioqueno explicó en sus comentarios algunas parábolas de S. Lucas, etc.

Entre los herejes, Taciano, discípulo de S. Justino, incluyó en su Diatesarón el Evangelio de S. Lucas; Basíledes, mucho más antiguo que el anterior, se abusó de las palabras del Angel a la B. Virgen, que refiere S. Lucas; Tertuliano y S. Justino dicen que Valentín se sirvió del tercer Evangelio, etc.

En verdad, desde fines del 2 siglo en todas las iglesias S. Lucas fué reconocido como autor del tercer Evangelio; y esta persuasión de las iglesias no podría explicarse si no se concede que los Padres han sacado su persuasión sobre el autor del tercer Evangelio, de la tradición apostólica.

Nos es testigo de la iglesia romana el autor del *Fragmento Muratoriano*, que atribuye a Lucas médico todo este Evangelio: de la iglesia africana, Tertuliano (c. Marc. IV, 5); de las de Asia y de Lyón, S. Irineo, que llama

«a Lucas, seguidor de Pablo», autor de este Evangelio; de la iglesia alejandrina, Clemente Alej. y Orígenes. Luego si a fines del segundo siglo en todas las iglesias Lucas es presentado como autor del tercer Evangelio sin contradicción alguna, esta unanimidad arguye una tradición apostólica. El nombre de S. Lucas solamente tres veces es nombrado en todo el Nuevo Testamento (*Col. IV, 14; Philem. 24; 2 Tim. IV, 11*); por tanto, no habría podido ser numerado entre los más célebres discípulos de Pablo, si los fieles no hubiesen sabido de la tradición que él era el autor del tercer Evangelio y de los Hechos.

De la misma manera y por la misma razón que se dice que el segundo Evangelio se relaciona con S. Pedro, se dice también que el tercer Evangelio se relaciona con S. Pablo, pues S. Lucas lo escribió según la predicación de éste. Con razón en S. Lucas se reconoce a un discípulo de S. Pablo.

En efecto, como el Apóstol de los Gentiles, S. Lucas da al Divino Maestro el título de Señor (*o Kyrios*), título que supone la costumbre de considerarlo en el cielo, en su gloria, más bien que el recuerdo de su vida en la tierra. Insiste en la necesidad y en la eficacia de la fe (*I, 20, 45; V, 20; VII, 9, 50; VIII, 48; XVII, 5, 19, etc.*); en la universalidad de la redención (*II, 30 - 52; VII, 36; IX, 51 - 56; XVII, 11, etc.*); en el mérito de la limosna y de la pobreza evangélica (*II, 7, 24; VI, 20; XI, 4; XII, 15, 20, 23; XVI, 9, 14, 25*); en la generosidad que debe caracterizar a los Apóstoles. La relación que hace de la institución de la Eucaristía difiere de las que hacen S. Mateo y S. Marcos, pero es casi idéntica a la que S. Pablo hizo por la misma época a los Corintios (*cf. Luc. XXII, 19 et 1 Cor. XI, 23, etc. Cf. Luc. XXIV, 26, 27 et 1 Cor. XV, 3, 4*). Es también el único que, como S. Pablo, menciona la aparición del Señor a S. Pedro, después de su Resurrección (*Luc. XXIV, 34 et 1 Cor. XV, 5*). Su manera de decir tiene algo de la abundancia y de la facilidad de San Pablo, como la de S. Marcos tiene algo de la concisión y de la firmeza de S. Pedro; y también se han señalado en su Evangelio muchos pensamientos y muchas expresiones que coinciden con los de las Epístolas de S. Pablo. De lo cual se deduce que el autor del tercer Evangelio fué discípulo de S. Pablo, y esto se verá aún más claramente de la destinación y fin de este Evangelio.

Una vez algunos, despreciando los testimonios de los más antiguos Padres y la misma autoridad de los códices, negaron a S. Lucas los dos primeros capítulos de su Evangelio; y hoy otros eliminan de este Evangelio la narración del sudor de sangre del Señor (*Luc. XXII, 43 - 44*). Es cosa clarísima que esto se hace sin razón alguna.

En efecto, los dos primeros capítulos no solamente se consideran como parte genuina del Evangelio en todos los códices y versiones, sino que también en el siglo segundo son reconocidos por el autor del Fragmento Muratoriano, por S. Justino y S. Irineo y la Iglesia lugdunense. Ni debe causarnos extrañeza el que los rechazara Marción, que negaba la Encarnación, etc.

Relativamente a los dos versículos citados, aunque no se hallen en todos los códices, se debe notar que no se pueden poner en duda, porque: a) en el siglo 2 S. Justino M., S. Irineo, S. Hipólito, ya los alegan y Taciano los tiene en su *Diatessaron*. b) De los Padres griegos más recientes los usan sin titu-

bear nada S. Dionisio Alej., S. Epifanio, S. Crisóstomo, etc. *De los herejes*: Ario y Teodoro Mopsuest; *de los Sirios*; S. Efrén; *de los Latinos*: S. Agustín, S. Hilario, S. Jerónimo, aunque estos dos últimos supiesen que faltaban en algunos códices. c) Pocos son los códices que no tienen ese pasaje y sería una temeridad rechazarlo. Con razón, pues, el Concilio Tridentino declaró esos versículos canónicos y auténticos.

### 277. Destinación y fin del tercer Evangelio.

El tercer Evangelio, lo mismo que los Hechos, dedicado a Teófilo, principalmente fué destinado a las iglesias fundadas por S. Pablo, las cuales se componían en su mayor parte de Gentiles-cristianos, formando la menor parte los Judío-cristianos.

Se ignora quién fué aquel Teófilo a quien S. Lucas dirigió sus libros; no sabemos si quiso señalar alguna persona particular, como es propable, pues le da el título de excelente (*optime*); o bien *al que ama a Dios o es amado por Dios*, preparándolo a oír la serie de los sucesos, que va a narrar.

S. Lucas, como consta de su Evangelio, no tuvo presentes los solos Judíos convertidos ni los solos Gentiles-cristianos, sino que a unos y a otros destinó su Evangelio. En efecto, de una parte evita lo que puede ofender a los Gentiles y refiere lo que demuestra que el Señor trajo también a los Gentiles la salud; y de otra parte narra muchísimas cosas que hacen ver los privilegios de los Judíos y el amor singular que Dios tuvo para con su pueblo, y luego sirven para confirmar la fe de los Judío-cristianos.

a) Es tan claro que Lucas destinó su libro a los gentiles convertidos, que con Orígenes y S. Jerónimo también algunos modernos intérpretes creen que no pensó sino en ellos. Y verdaderamente, todas las cosas que S. Mateo (que escribía para los Judío-cristianos) refirió como dichas con más aspereza por el Señor contra los gentiles, o de los gentiles, S. Lucas las omite o las mitiga. V. g. la historia de la mujer cananea S. Mateo la narra íntegra (XV, 21-28), la mitiga S. Marcos (VII, 24-30) omitiendo las palabras «non sum missus, nisi ad oves, quae perierunt domus Israel = *no soy enviado sino a las ovejas, que perecieron de la casa de Israel*», la omite completamente S. Lucas, etc. Donde S. Mateo dice: *Nonne et ethnici hoc faciunt?* = *¿no hacen esto mismo los gentiles?* (V, 47), S. Lucas dice: «*Et peccatores hoc faciunt, etc.* = *Los pecadores también hacen esto, etc.*» (VI, 33), etc. Por otra parte S. Lucas enseña que el Señor vino al mundo también para los gentiles en su genealogía que hace remontar hasta Adán (*Lue. III, 23-38*). Jesucristo es saludado como *salutare, quod paravit Deus ante faciem omnium populorum, lumen ad revelationem gentium* = salud que Dios ha aparejado ante la faz de todos los pueblos, lumbre para ser revelada a los gentiles (Cf. *Lue. II, 31-32*). Solamente Lucas entre los Sinópticos refiere cómo el Señor se apiadó de los Samaritanos (IX, 52-56; X, 30-37; XVII, 11-19); sólo él conservó algunas parábolas que se referían a la vocación de los gentiles (XV, 3-32, etc.).

b) Este Evangelio también fué destinado a los Judío-Cristianos. El Evangelista, en efecto, en los primeros dos capítulos mucho más que a los gentiles

miró a los Judío-cristianos, pues toda la historia de la infancia del Señor está llena de alusiones al Antiguo Testamento; da por conocida la ley ritual de los Judíos, se detiene a celebrar los privilegios de los Judíos. Un sinnúmero de veces en estos dos capítulos se dice que el Señor vino en modo particular para el pueblo de Israel y que cumplió así las promesas hechas a los Patriarcas (I, 16 sq. 30 sqq. 54 sq. 68 sqq.; II, 10 sq. 27 sqq.), etc. Con S. Mateo (V, 18) enseña la continua obligación de la Ley (XVI, 17), dice que deben ser escuchados «Moisés y los profetas», para que uno no caiga en el lugar de los tormentos (XVI, 29); dice que el Señor mostró al pueblo la vía de la salud, que fué concedido tiempo de penitencia, que había esperanza de penitencia, y él sólo refiere que el Señor amó tanto a su pueblo, que por su futura ruina lloró (XIX, 41), y colgado de la cruz rezó por él (XXIII, 34).

e) Visto que S. Lucas destinó su Evangelio a los Judíos convertidos y a los Gentiles, añadimos una palabra más para que se vea más claramente la constancia que hay entre el Maestro (S. Pablo) y el discípulo (S. Lucas). Mientras Mateo (XXVIII, 19) y Marcos (XVI, 15) dicen solamente que el Señor envió a los Apóstoles por el mundo, S. Lucas expresamente agrega que ellos debían predicar «remissionem peccatorum in omnes gentes, incipientibus ab Jerosolyma = la remisión de pecados, a todas las naciones, comenzando por Jerusalén» (XXIV, 47 cf. Act. I, 8). Por la misma razón San Pablo enseña, que el Evangelio «Virtus Dei est in salutem omni credenti, Judaeo primum et Graeco = Es virtud de Dios para salud a todo el que cree: al Judío primero, y al Griego» (Rom. I, 16) y en todos sus viajes apostólicos antes de predicar a los gentiles, ofreció el Evangelio a los Judíos (Act. XIII, 14, 16; XIV, 1; XVI, 13; XVII, 2, etc.).

Por la misma razón que S. Pablo siempre afirmó la universalidad de la salud mesiánica, S. Lucas en su Evangelio se propuso enseñar que Jesús era «la Salud que Dios había aparejado ante la faz de todos los pueblos; lumbre para ser revelada a los gentiles, y para gloria de su pueblo Israel» (Cf. II, 30-32). Y si la mayor parte de los Judíos no conocieron la gloria de su gente, ellos solos deben ser inculcados, porque obcecados por sus prejuicios hicieron que fuese puesto no para levantamiento de ellos, sino para su ruina».

Como se desprende del proemio, S. Lucas quiso sólo hacer recordar y confirmar con su testimonio, que apoyaba sobre una diligente y cuidadosa investigación, aquellas cosas que los neófitos ya habían aprendido por el magisterio oral. Mas este fin es sólo externo; el fin interno es aquel mismo que S. Pablo, cuya predicación S. Lucas consignó por escrito, persiguió en sus catequesis. Mas de los Hechos de los Apóstoles y de las Epístolas paulinas consta, que el Apóstol de las Gentes siempre tuvo que trabajar para refutar los esfuerzos y doctrinas de los doctores judaizantes «transfigurantes se in Apostolos Christi = que se transfiguran en Apóstoles de Cristo» (2 Cor. XI, 13), que llevados de espíritu farisaico enseñaban que Jesucristo había traído la salud a solos los Judíos, y negaban la participación de ella a los gentiles, a no ser que se acercaran a Cristo por medio del Judaísmo y con la nueva doctrina tomaran sobre sí la antigua Ley judaica. Por este motivo S. Pablo tuvo tantas veces que sostener en sus Epístolas la universalidad de la salud mesiánica, y sin duda hubo de inculcar continuamente en sus catequesis aquella tesis, que forma el argumento principal de su Epístola a los Romanos: «Non enim erubesco Evangelium; virtus enim Dei est in salutem omni credenti, Judaeo primum et Graeco = Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es virtud de Dios para salud a todo el que cree, al Judío primero, y al Griego (I, 16)». Ahora bien, si S. Lucas quiso confirmar

las iglesias paulinas en aquella fe que habían recibido por el ministerio de la palabra viva, debió demostrar en su Evangelio la misma tesis.

Para este fin S. Lucas uniendo a la tesis de Mateo: Que Jesús era el Mesías prometido en la Ley, la de Marcos: Que Jesús era Hijo de Dios, las probó las dos, haciendo ver que Jesucristo anunció la paz a aquellos que estuvieron lejos y a aquellos que estuvieron cerca, y que por medio de él todos en un solo Espíritu tenían acceso al Padre (*Eph.* II, 17 sq.).

Todo esto ya se trasluce claramente de lo que dijimos de la destinación de este Evangelio. Aunque San Marcos no traiga tantos vaticinios como San Mateo, con todo de los dos primeros capítulos de su Evangelio los Judíos pudieron y debieron reconocer en Jesús, hijo de David, nacido de una virgen en la ciudad de David, reconocido por los ancianos Simeón y Ana, al Mesías que les había sido prometido. Y los Gentiles, a su vez, de los mismos capítulos pudieron y debieron conocer en Jesús, glorificado por tantos milagros como acontecieron en la anunciación y nacimiento del mismo Jesús y de su Precursor, al Hijo del Altísimo. En efecto, donde Jesús por primera vez es presentado enseñando (IV, 16-30), los Judíos conocían al ungido por el Espíritu Santo predicho por Isaías, que era enviado a evangelizar a los pobres y a los cautivos; y los Gentiles conocían que también ellos eran contados entre aquellos pobres y cautivos, por cuya causa el Señor había venido. Verdaderamente en esta narración se propone, por decirlo así, el principal argumento de todo el Evangelio, que tiende a hacer ver la infinita misericordia con que Dios abraza a todos los hombres. Sólo S. Lucas nos narra cómo el Señor se apiadó de la mujer pecadora (VII, 37 sq.), de Zaqueo publicano (XIX, 1 sqq.), del buen ladrón (XXIII, 39 sqq.), de los Samaritanos, que no habían querido recibirlo (IX, 55 sq.); solamente Lucas nos conservó las parábolas del Fariseo y del Publicano, de la mujer que perdió una dracma, del hijo pródigo, del juez inicuo, etc.; sólo él nos consignó las palabras del Señor que en la cruz rezó por sus perseguidores, sólo él nos hace ver a Jesús que se dirige a los mismos Fariseos, sus implacables adversarios, para llevarlos a ellos también, si era posible, a la penitencia. Sin duda S. Lucas quiso hacer ver que Jesús era «salutare, quod paravit Deus ante faciem omnium populorum = la salud que Dios ha aparejado ante la faz de todos los pueblos».

## 278. Orden y autoridad histórica del tercer Evangelio.

San Lucas, como lo prometió en el prólogo, narró las cosas evangélicas con orden cronológico, apartándose de él sólo una vez. Con razón dijo S. Ambrosio: «San Lucas guardó cierto orden histórico... Decimos que este libro del Evangelio ha sido redactado con estilo histórico»<sup>1</sup>.

En efecto, tiene gran cuidado de indicar la cronología. Aunque indique bastante vagamente el tiempo de la anunciación de S. Juan Bautista (I, 5), con más exactitud señala el tiempo del nacimiento del Señor (II, 1) y con máxima precisión el tiempo de la predicación de S. Juan B. (III, 1). Nos hace saber que entre la concepción de S. Juan y la del Señor transcurrieron

<sup>1</sup> «Sanctus Lucas quemdam historicum ordinem tenuit... Historico stylo dicimus hunc Evangelii librum esse digestum (*Prol. in expos. Ev. s. L. 4, 7*)».

seis meses (I, 36); que la B. Virgen quedó en casa de S. Isabel tres meses (I, 56); igualmente se indica el orden de tiempo en la circuncisión, en la presentación (II, 22), en la primera ida de Jesús al templo (II, 42) y en el resto del Evangelio se encuentran semejantes indicaciones dadas con exactitud (VI, 1, 6, 12; VII, 1, 11; VIII, 1; IX, 28, 37, etc.). Además sólo S. Lucas entre los Sinópticos expone los varios viajes que, según testimonio de S. Juan, Jesús hizo a Jerusalén, de tal manera que es fácil demostrar que en esto el tercer Evangelio concuerda con el cuarto. Solamente las cosas que se leen en IX, 57 - 62 parecen colocadas fuera de su lugar cronológico. Tal vez S. Lucas, que desde X, 1 preferentemente habla de los preceptos y doctrinas del Señor, quiso anteponer a esta parte como un resumen de las cosas que iba a decir.

Como S. Lucas nos asegura que ha averiguado y examinado con cuidado todas las cosas que iba a narrar, ni le faltaron testigos fidedignos, de los cuales pudo conocerlas con certidumbre, también en las cosas profanas que refiere le compete autoridad histórica, aun prescindiendo de su inspiración divina. Sin razón, pues, los racionalistas rechazan como arbitrarias ficciones o errores históricos algunas cosas referidas por él y no enseñadas expresamente por los escritores profanos.

Como S. Lucas vivió largos años en íntima familiaridad con S. Pablo, sin duda conoció en Roma a S. Pedro, vió al Apóstol Santiago en Jerusalén (*Act.* XXI, 18), a S. Felipe diácono en Cesarea (*Act.* XXI, 8), a S. Bernabé en Antioquía; tal vez a otros Apóstoles también y a la misma B. Virgen en Palestina, de aquellos, pues, «qui ab initio ipsi viderunt = *que desde el principio las vieron por sus ojos*» (*Luc.* I, 2) no le faltó ocasión de indagar cada cosa. Cuán grande haya sido su diligencia en esta investigación, se deduce de la conformidad que hay entre lo que nos dice el Evangelista y lo que atestiguan los autores profanos y los monumentos que nos quedaron. En efecto, lo que refiere en su Evangelio de Herodes (Antipas) tetrarca de Galilea, de Filipo tetrarca de Iturea, de Anás y Caifás, que subieron al poder el año 15 de Tiberio; o lo que refiere en los Hechos de los tres reyes de la familia de Herodes (Antipas, Agripa I y II), de los dos procuradores romanos Félix y Festo, de Drusila mujer de Félix, y de Berenice concubina de Agripa II; de Sergio Paulo, procónsul de Chipre y de Galión procónsul de Acaya, de Publio príncipe de Malta, etc., todos afirman que concuerda perfectamente con la historia. Ahora bien, un escritor que en todas las cosas que pueden compararse con otras fuentes es hallado testigo fiel, no merece menor fe cuando refiere algo que no puede ser confirmado con otros testimonios por defecto o silencio de otras fuentes.

Mas los racionalistas niegan esto, indicando tres cosas que creen que S. Lucas fingió o refirió erróneamente; apelan al empadronamiento de Palestina en tiempo de Herodes el Grande, hecho por Cyrino (Quirino) (II, 1), a Lisánias que se dice tetrarca de Abilena el año 15 de Tiberio (III, 1); a la sedición de Theodas recordada por Gamaliel (*Act.* V, 36) y dicen que estas cosas no concuerdan con los testimonios de los escritores profanos. Mas las dos últimas objeciones casi no es necesario refutarlas. Pues no hay razón alguna para negar que Lisánias haya sido tetrarca de Abilena el año 15 de Tiberio; aunque Lisánias no sea nombrado por otros escritores, hoy lo



confiesan casi todos los racionalistas. Se pone en duda la sedición de Theodas sólo porque de ella no habla Josefo. Contestamos que el silencio de Josefo no prueba nada, pues este autor pasó en silencio muchas otras cosas de mayor importancia.

Nos queda a contestar brevemente a la objeción relativa al empadronamiento del Imperio, prescrito por Augusto y cumplido en Palestina por Quirinio antes de la muerte de Herodes el Grande.

S. Lucas recuerda dos *empadronamientos*; en el Evangelio «Haec descriptio prima facta est a praeside Syriae Quirinio» (I, 2), y en los Hechos: «Post hunc exstitit Judas Galileus in diebus professionis (*descriptionis*)» (Act. V, 37)<sup>1</sup>; y este último fué tan célebre por la sedición de Judas Galileo, que se llamó por antonomasia *el empadronamiento*. También Josefo Flavio (*Antiq.* XVIII, 1, 2) atestigua que este empadronamiento fué hecho siendo Gobernador de la Siria Quirinio cerca del año 760 de la fundación de Roma, y S. Lucas lo insinúa cuando llama *primer empadronamiento* el empadronamiento anterior, que fué hecho en tiempo del nacimiento del Señor cerca del año 749 de la fundación de Roma.

En cuanto a la primera, decimos que P. Sulpicio Quirinio no solamente la Siria hacia el tiempo del nacimiento del Señor, y *b*) que cerca del mismo tiempo salió o fué promulgado en Palestina el edicto de Augusto para que fuera empadronado el Imperio.

En cuanto a la primera, decimos que P. Sulpicio Quirino no solamente fué gobernador de Siria desde el año 760 al 764 de la fundación de Roma, sino que también lo había sido ya antes desde el año 750 al 753. Apenas puede haber duda sobre esto. Respecto a la segunda advertimos que de los testimonios de Suetonio (*Octav.* 28, 101) y de Tácito (*Annal.* I, 11) se colige que Augusto mandó que se hiciera un empadronamiento: refieren estos autores que el emperador hizo de su mano las tablas en las cuales se empadronaba todo el imperio, y no la sola Italia, o las solas provincias, sino también los reinos aliados y de todos éstos debían ser empadronados los bienes, los ejércitos, tributos, etc.; y consta que estas tablas no podían hacerse sin el empadronamiento de todo el Imperio.

Es testimonio indirecto de Suetonio y de Tácito, es confirmado con los testimonios de Casiodoro (*Variat.* III, 52) y de Suida (*Lexic. s. v. apographé*), que no dependen de Lucas como lo demuestran las palabras de ellos. A éstos se agrega el de Tertuliano, el cual, diciendo que el empadronamiento fué hecho por Sencio Saturnino, tampoco depende de Lucas. Y nótese que Tertuliano no contradice a Lucas, con tal que se establezca que el empadronamiento fué empezado cuando Sencio Saturnino fué gobernador de Siria (746-748), continuado bajo su sucesor P. Quintilio Varón (748-750), terminado por P. Sulpicio Quirinio (750-753); de manera que pudo llamarse empadronamiento de Saturnino o de Quirinio, aunque en aquel año en que nació Cristo (748 ó 749), gobernara la Siria Varón.

Las otras cosas que se objetan contra el empadronamiento son de ninguna importancia. Herodes, que en este tiempo como «*rex restitutus*» debía su reinado únicamente a la benevolencia del emperador romano, no pudo impedir que los magistrados romanos llevaran a cabo el empadronamiento de Palestina; y los magistrados romanos, en cuanto era posible, siempre se acomoda-

<sup>1</sup> Este primer empadronamiento fué hecho por Cirino, gobernador de la Siria (*Luc.* II, 2). Después de éste se levantó Judas el Galileo en el tiempo del empadronamiento (*Act.* V, 37).

ban a los pueblos sujetos, y de consiguiente también cumplieron el empadronamiento según la costumbre de los Judíos, esto es, que cada uno se alistara en el lugar de origen, de manera que S. José para dicho padrón tuvo que trasladarse a Belén.

Aunque uno quisiera hacer abstracción de la inspiración del Evangelista, fácilmente podrá admitir, con tal que no se deje llevar de prejuicios, todo lo que el tercer Evangelio dice del empadronamiento de Augusto y de otras cosas profanas.

S. Lucas, según el fin particular que se había propuesto, escogió aquellas cosas y doctrinas del Señor, que creyó más a propósito, y las dispuso cronológicamente de tal manera, que pudiera con esa narración dar a sus lectores una plena certeza de lo que ya habían aprendido oralmente.

S. Lucas en una gran parte de su Evangelio refiere casi las mismas cosas que los otros dos Sinópticos precedentes; pero añade otras muchas cosas por ellos omitidas, como su narración de la infancia de Jesús, I, 5 - II, 52 y la larga narración de los viajes de Jesús a Jerusalén, IX, 51 - XVIII, 31; y omite algunas cosas por ellos referidas.

### 279. División del tercer Evangelio.

En el Evangelio de S. Lucas dispuesto cronológicamente, se pueden distinguir cuatro períodos de la vida del Señor; el primero de los cuales (I, 5 - IV, 13) llega hasta el principio del ministerio de Jesús en la Galilea, el cuarto con la pasión y la glorificación termina la vida pública del Señor (XIX, 29 - XXIV, 35), los dos intermedios abarcan la vida pública, y de éstos el segundo (IV, 14 - IX, 50) refiere el ministerio cumplido en la Galilea; el tercero (IX, 51 - XIX, 28) los varios viajes que, acabado aquel ministerio, hizo Jesús principalmente en la Perea y la Judea.

PROEMIO I, 1 - 4.

1<sup>ª</sup> PARTE (I, 5 - IV, 13).  
*Trata de las cosas que  
precedieron a la vida  
pública del Señor.*

1. Se narra la historia de la infancia del Señor de manera que en Jesús Nazareno los Judíos convertidos puedan y deban ver a su Mesías, y los Gentiles-Cristianos conocer al Hijo de Dios (I, 5 - XI, 54).
2. El bautismo de Jesús (genealogía hasta llegar a Adán), su ayuno y victoria sobre el diablo forman su próxima preparación a la vida pública (III, 1 - IV, 13).

2ª PARTE. *Abarca el ministerio de Jesús en la Galilea.*

1. En su comienzo Jesús revela que él es el Mesías, que encontrará fe entre los Gentiles (IV, 14 - 30).
2. Excita la admiración del pueblo con muchos milagros (IV, 31 - V, 26); odio de los Fariseos contra él (V, 27 - 39).
3. El año segundo de su ministerio en Galilea Jesús, refutadas las calumnias de los Fariseos (VI, 1 - 11), echa los cimientos de su reino eligiendo a los Apóstoles y promulga las leyes de su reino, al cual invita todos los hombres (VI, 12 - 49).
4. Con su misericordia hacia todas las clases de hombres, hace ver que nadie es excluido de este reino (VII, 1 - 50).
5. Prepara a los Apóstoles para su primera misión instruyéndolos (VIII, 1 - 21) y excitando su fe con los milagros (VIII, 22 - 56).
6. Habiendo vuelto de su misión, los confirma en la fe con nuevos milagros y empieza a prepararlos para su pasión (IX, 1 - 50).

3ª PARTE. *Contiene las cosas que el tercer año de su ministerio en sus últimos viajes Jesús enseñó a los Apóstoles y a los discípulos (IX, 51 - XIX, 27).*

1. En camino para la fiesta de los tabernáculos (IX, 51 - XI, 54) empieza a formar a sus discípulos para una vida más perfecta, enseñándoles con el ejemplo y las palabras la mansedumbre, la pobreza, y en ocasión de la misión de los 70 discípulos la humildad, el amor universal, etc.
2. Sigue la misma formación en sus viajes desde la fiesta de los tabernáculos hasta la de la dedicación (XII, 1 - XIII, 9).
3. En sus viajes por la Perea anuncia más claramente el rechazo de los fariseos y la vocación de los gentiles; de esta vocación tratan la mayor parte de las parábolas del grano de mostaza, de la entrada por la puerta estrecha (XIII, 10 - XVII, 10), etc., propuestas en este tiempo.
4. Último viaje a Jerusalén: formación de los apóstoles: con la curación del ciego que lo invoca como Mesías y con la conversión de Zaqueo publicano hace ver que ha venido para salvar a todas las gentes (XVII, 11 - XIX, 27).

4ª PARTE. Pasión y glorificación de Jesús quien es presentado como Mesías y Salvador de todos.

1. Preparación para la pasión (XIX, 28 - XXII, 38). Solemne entrada en Jerusalén: tretas de los Fariseos; predicción de la ruina de la ciudad y del juicio (XIX, 28 - XXI, 36). Admiración del pueblo: pacto de los Fariseos con el traidor: institución de la Eucaristía en memoria de su Pasión (XXI, 37 - XXII, 38).
2. Se narra la Pasión del Señor de manera que se vea la culpa de todo el pueblo, y resplandezca la inocencia e infinita misericordia del Señor para los pecadores (XXII, 39 - XXIII, 56).
3. *Glorificación de Jesucristo* (XXIV, 1 - 53). El Evangelista después de probar con varias apariciones la resurrección del Señor (XXIV, 1 - 43), refiere cómo dió a los Apóstoles la misión de predicar la penitencia a todas las gentes empezando desde Jerusalén, y con una breve relación de la ascensión termina su Evangelio (XXIV, 44 - 53).

### 280. Lugar y tiempo en que fué escrito el tercer Evangelio.

Es cierto que S. Lucas escribió su Evangelio antes que los Hechos; y con razón se dice, que los Hechos fueron concluídos en Roma hacia el fin de la primera prisión de S. Pablo, esto es, a fines del año 63 o a principios del 64. Rectamente, pues, opinan aquellos que sostienen que también el Evangelio fué terminado en Roma hacia el año 63.

S. Lucas en el proemio de los Hechos (I, 1) habla de su Evangelio ya concluído; del epílogo de los mismos Hechos S. Jerónimo (*De Vir. ill.* 7) ya coligió que habían sido terminados hacia el fin del bienio, que S. Pablo pasó en Roma cautivo. Este bienio empezó con la primavera del año 62 y terminó en los primeros meses del año 64. Y que el Evangelio fué terminado no mucho antes se ve de esto que S. Lucas considera los Hechos como una segunda parte de su Evangelio.

Además, del Evangelio de S. Lucas se desprende, que el autor ya había vivido largo tiempo en grandísima unión con S. Pablo, y hace suponer que haya visto a otros testigos inmediatos de la vida del Señor. Luego no pudo haber sido escrito durante aquellos siete años, que Lucas pasó en la Macedonia; pues en aquel tiempo sólo pasó pocos meses con S. Pablo, ni había conocido a ningún otro discípulo del Señor fuera de Bernabé. Mas con más razón se sostiene que Lucas escribió su Evangelio después de haber visitado la Palestina con S. Pablo en la primavera del año 59 y después de haber vivido largo tiempo con él en Cesarea y en Roma.

## CAPITULO VI

**Respuesta de la Comisión Bíblica sobre el Autor, tiempo de composición y verdad histórica de los Evangelios según San Marcos y San Lucas**

**281. S. Marcos autor del segundo Evangelio y S. Lucas autor del tercero.**

I. «El espléndido testimonio de la tradición, admirablemente acorde desde los primeros tiempos de la Iglesia, y confirmado por el múltiple argumento de las declaraciones terminantes de los Santos Padres y escritores eclesiásticos, por las citas y alusiones que se encuentran en sus escritos, por el uso de los antiguos herejes, por las versiones de los libros del Nuevo Testamento, por casi todos los antiquísimos códices manuscritos, y aún por razones intrínsecas, que fluyen del texto mismo de los sagrados libros, ¿es tal que obligue a afirmar con certidumbre que Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, y que el médico Lucas, ayudante y compañero de Pablo, fueron en realidad autores de los Evangelios que a ellos respectivamente se atribuyen?»

Resp.: *Afirmativamente.*

Se hacen aquí dos asertos: 1. El autor del segundo Evangelio es Marcos, discípulo de S. Pedro, y 2. el autor del tercer Evangelio es S. Lucas médico, colaborador y compañero de S. Pablo en sus viajes apostólicos.

Las pruebas son:

1. Los formales testimonios de los Padres: de Papías; del Fragmento Muratoriano, de S. Irineo († hacia el año 202). Clemente Alejandrino cita el tercer Evangelio bajo el nombre de S. Lucas. Los testimonios de Orígenes, Tertuliano, etc.

2. Las citas o alusiones en los escritos de los Padres de los dos primeros siglos. Estas confirman la verdad del testimonio formal de los Padres. Tenemos citas en la *Didaché*, en la Epístola de Barnabas (escrita según unos el año 70, según otros a fines del primer siglo, o hacia el año 130, según otros). La 1ª y 2ª Carta de Clemente; la Carta de Policarpo, el *Pastor* de Hermas. Las citas de S. Ignacio Mártir, etc., de S. Justino († entre el año 163 y 167).

3. El uso del Evangelio por los mismos herejes. Basíldes y sus discípulos se sirvieron de los Evangelios de Mateo, Lucas y Juan; no consta si se han servido de Marcos. Los Ebionitas se sirven sólo del Evangelio de Mateo. Los Cerintianos parece que prefieren a Marcos. Valentín y sus discípulos parece que prefieren a Juan, pero también se sirven de los otros tres Evangelios. Marción se sirve de S. Lucas y confiesa que conoce también a los otros Evangelios, pues se rehusa a aceptarlos... Taiciano, en fin, publica en su *Diatessaron*

el texto de los cuatro Evangelios, excepto la genealogía del Señor, poniendo cada Evangelio bajo el nombre de su correspondiente autor.

4 y 5. Las antiguas versiones y manuscritos.

6. Las razones internas sacadas del mismo Texto. Estas nos prueban la conveniencia y la armonía que hay entre *un hecho* (conocido por otra fuente, o supuesto verdadero por hipótesis) por ejemplo, *que Marcos, discípulo de Pedro, es el autor del segundo Evangelio, y el modo con que habla, narra, juzga aquel que escribió verdaderamente el segundo Evangelio*. Estas razones internas sirven para confirmar un aserto; son motivos o pruebas de probabilidad y no de estricta demostración (cf. Enc. *Providentissimus Deus*, n. 26).

Las razones internas que confirman la tesis de la C. B., empezando con S. Marcos, son:

1º) Con la tradición de los Padres, la Escritura nos hace saber que el autor del segundo Evangelio es de nación judía, que vivió en tierra judía, y especialmente en Jerusalén. Ahora bien, estos datos concuerdan perfectamente con el segundo Evangelio. En efecto, el autor se nos presenta como un arameo de Palestina, hace citas en arameo, y da la interpretación de algunas palabras arameas. A los dos hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, Jesús «dió el sobrenombre de *Boanerges*, es decir, hijos del trueno», III, 17. Cuando resucitó a la hija de Jairo, Jesús «tomando la mano de la muchacha le dijo: *Talitha cumi*, que quiere decir: Muchacha, a ti te digo, levántate», V, 41. *Corban*, esto es un don, VII, 11; *Ephpheta*, sé abierto, VII, 34; *Abba*, Gólgota, etc. *Eloï, Eloï, lamma sabacthani*, que quiere decir: Dios mío, Dios mío, por qué me has desamparado?, XV, 34.

Igualmente bien conoce el autor los usos y costumbres de los judíos. «Os asís de la tradición de los hombres, el lavar de los jarros, y de los vasos, y hacéis otras muchas cosas semejantes a éstas», VII, 8.

Conoce bien la geografía política de su tiempo, las tres grandes regiones: Judea, Galilea, Perea, I, 5, 9; X, 1, etc. Conoce aun con mayor exactitud Jerusalén y sus alrededores, etc., XI, 1, 4.

2º) Los Santos Padres nos dicen también que Marcos escribió su Evangelio, no directamente para los Judíos, sino para los Gentiles, y casi todos indican la ciudad de Roma como lugar de composición.

Ahora bien, estos datos concuerdan muy bien con nuestro Texto. En efecto, hemos visto que cuando S. Marcos cita alguna palabra aramea, nos da luego la explicación de ella, y refiriendo algún uso propio de Palestina, nos avisa que aquélla es costumbre judía: esto significa que no habla a los de lengua aramea, ni a los Judíos. Es verdad que el texto original de Marcos está escrito en griego, lo cual nos daría a conocer que ha escrito en tierra griega y para los Griegos. Pero contéstase que el griego en aquellos tiempos era conocido por una gran parte del mundo civilizado romano, y también en Roma, donde por varios siglos, será la lengua oficial de los papas y de la liturgia. Luego el Evangelio de Marcos pudo muy bien haber sido escrito en griego en la capital del mundo latino.

3º) También los Padres nos dijeron que Marcos, el autor del segundo Evangelio, no ha conocido ni oído, ni visto al Salvador: pero agregan (y los Hechos con las Epístolas de S. Pablo concuerdan en eso, siempre que se admita la identidad de persona entre Marcos y el Evangelista), que Marcos es un discípulo de los Apóstoles, que los Apóstoles y los primeros cristianos frecuentaban la casa de su madre, — que hizo excursiones apostólicas con Pablo y Bernabé, que de consiguiente, si Marcos no fué discípulo del Salvador, ni testigo inmediato de su vida, ni de la de sus apóstoles, por lo menos conversó

con los Apóstoles y con sus discípulos, los cuales todos habían sido testigos inmediatos de Cristo, y habían tomado parte, como actores, en la historia de toda su vida pública.

Pues bien, el que consulte el segundo Evangelio deberá admitir que si el autor de este Evangelio no siguió al Señor durante su vida, ha conocido, sin embargo, al menos la historia de él por la narración de algún testigo ocular, tan grande es la exactitud con que él expone también los mínimos detalles de los hechos, las más pequeñas circunstancias de tiempo, lugar, persona, ademanes, etc. Véase I, 6 (cf. Mateo III, 4). «Y pasando por la ribera del mar de Galilea, vió a Simón, y a Andrés *su hermano*, que echaban sus redes en la mar (*pues eran pescadores*). Y Jesús les dijo: Venid en pos de mí, y haré que vosotros seáis *pescadores de hombres*. Y luego dejadas las redes, le siguieron. Y pasando un poco más adelante, vió a Santiago hijo de Zebedeo, y a Juan *su hermano*, que estaban también en un barco componiendo las redes; y luego los llamó. Y ellos dejando en el barco a Zebedeo su padre con los jornaleros, le siguieron», I, 16 - 20. Expresa los ademanes de Jesús y de sus oyentes hermosamente como se puede ver en III, 3 - 6; III, 34; V, 30, 32; IX, 35; X, 14, 16, 21, etc.; XI, 11, etc.

4º) Los Padres en fin nos dijeron que Marcos había seguido las predicaciones de Pedro, que había sido su discípulo y que había escrito su Evangelio conforme a lo que había aprendido de su maestro. San Pedro, por otra parte, en su primera carta, escribiendo desde Babilonia, es decir desde Roma, manda los saludos de su iglesia y los de Marcos, a quien llama *hijo suyo*, le entiende espiritual, engendrado en Cristo por la gracia y la doctrina.

Ahora bien, del estudio del segundo Evangelio se ve que su autor conoce a fondo todo lo que respecta la vida de S. Pedro, de tal suerte que a veces nos parece oír al mismo Pedro. En efecto, San Marcos nos cuenta con tanta exactitud la segunda vocación de S. Pedro, la de su hermano Andrés, la curación de la suegra de S. Pedro (I, 16 - 18 y 29 - 31), que mayor no se podría exigir, si el mismo S. Pedro refiriera estos hechos.

Cuando Jesús huyó solo al desierto, ¿quién se puso en busca de él? «Simón y los que con él estaban». Solamente Marcos nos refiere este detalle, I, 36.

Nuestro Evangelista parece a veces que no se interesa en referir lo que es muy honroso para Pedro; y al contrario, refiere lo que no lo es (Cf. *Luc.* V, 1 - 11; *Joan.* VI, 68 - 69 et *Marc.* VIII, 27 - 33, etc.). La razón de esto, es evidente.

Más brevemente se expondrán los argumentos internos en favor de la atribución del tercer Evangelio a S. Lucas, pues todo el asunto se reduce a dos puntos: 1º, el autor del tercer Evangelio es hombre de ciencia y de letras; 2º, fué discípulo de Pablo.

1º) Los Santos Padres siempre han identificado al autor del tercer Evangelio con aquel Lucas, médico carísimo a S. Pablo, y del cual el Apóstol habla en su Carta a los Colosenses, IV, 14; de donde se deduce claramente que Lucas debió de cultivar la ciencia y las letras.

Los críticos de todas las escuelas concuerdan en admitir que este aserto es confirmado por el examen del tercer Evangelio.

En efecto: a) ante todo el tercer Evangelio concuerda con la aserción de que su autor es un médico. Allí, en verdad, se nota que las cosas, que atañen a la medicina: las enfermedades, curaciones, vida, muerte, llaman de una manera especial su atención. El solo narra la resurrección del hijo de la viuda de Naim (VII, 11 - 15); la curación de la mujer encorvada (XIII, 11 - 13); la del hidrópico (XIV, 2 - 4).

Los cuatro Evangelistas relatan que Pedro cortó la oreja a Malco; pero sólo S. Lucas refiere su curación (XXII, 51). «Y les dijo (*Jesús*): Sin duda me diréis esta semejanza: Médico, cúrate a ti mismo, etc.»: sólo S. Lucas recuerda esta citación de Jesús, IV, 23, etc.

En el autor del tercer Evangelio nos descubre al médico el tecnicismo usado en la descripción de una enfermedad, curación, remedio, etc., a diferencia de los otros Evangelistas que usan más bien términos comunes del lenguaje popular. Esto también lo reconocen los mismos protestantes Hobbart, Zahn, Plummer y Hamack.

b) Aun prescindiendo de estos conocimientos especiales, S. Lucas si es médico, debió estudiar, leer autores varios, y de consiguiente no hablará propiamente como el vulgo, tendrá un estilo, mostrará que tiene conocimientos generales que descubrirán al hombre de letras. Y esto es cabalmente lo que se verifica en nuestro caso.

Su lenguaje, en el Evangelio como en los Hechos, es más castizo, más elegante que el de todos los demás libros del Nuevo Testamento, excepto la Epístola de S. Pablo a los Hebreos.

Más correcto, más variado, más rico es su vocabulario. En él los hebraismos y aramaísmos son más raros, excepto el caso en que debió traducir a la letra algunos documentos de origen aramaco, por ejemplo, los cánticos de los dos primeros capítulos, el *Magnificat*, el *Benedictus*, el *Nunc dimittis*. Griega es su lengua, griego también es su estilo. Su período es ligado, redondeado y a veces alcanza la hermosura del período clásico.

2º) Hemos dicho, en segundo lugar, que la Escritura y la tradición nos presentan al autor del tercer Evangelio como discípulo de S. Pablo. Los críticos dicen que esto es verdadero y conforme con el examen del Texto.

Ante todo, en efecto, Lucas explica con preferencia las doctrinas preferidas por su maestro. Sabemos, por ejemplo, que S. Pablo ha insistido mucho sobre la universalidad de la redención: para él no hay más Griego ni Bárbaro, Judío ni Romano; todos están llamados a la salud por Jesús (*Rom.* I, 14, 16; II, 9 - 10; III, 9; X, 12; I *Cor.* I, 24; *Gal.* III, 28). Lo mismo encontramos en S. Lucas. Su Evangelio es el Evangelio de la buena Nueva para todos: «Ahora, Señor, exclama el anciano Simeón, despides a tu siervo, según tu palabra, en paz; porque han visto mis ojos tu salud, la cual has aparejado ante la faz de todos los pueblos. Lumbre para ser revelada a los gentiles, y para gloria de tu pueblo, Israel» (II, 29 - 32). De consiguiente, predica S. Lucas que el reino de Dios es ofrecido a todos. Es para los Samaritanos (IX, 51 - 56, etc.), para los Gentiles (II, 32; III, 6, 38, etc.); es para los Judíos (I, 32, 54, 68 - 79; II, 10). Es para los publicanos, para los pecadores, para los proscritos; para los pobres como para los ricos. Y aunque la doctrina de la redención universal se halle también en los otros Evangelios, con todo es predicada con mayor insistencia y amplitud en S. Lucas y en S. Pablo.

Semejante demostración se podría hacer sobre otros puntos de doctrina queridos por S. Pablo, como la necesidad y la eficacia de la fe puestas en admirable relieve en el tercer Evangelio (I, 25, 45; V, 20; VII, 9, 50, VIII, 12, 13, 48, 50; XVI, 31; XVII, 5, 6, 19; XVIII, 42; XX, 5; XXII, 32; XXIV, 25).

Por último notamos este hecho significativo: la institución de la Eucaristía es narrada por S. Lucas (XXII, 19 - 20) de una manera bastante diferente de la de Mateo y Marcos, pero muy semejante a la de Pablo, I *Cor.* XI, 23-24; y los dos, el maestro y el discípulo, y ellos solos agregan las palabras: *Hoc facite in meam commemorationem* = Esto haced en memoria de mí. Los dos también dan a menudo y sin más a Jesús la denominación de *Señor* con el artículo: ó *Kyrios*, el *Señor*.



Como consecuencia de esta semejanza de doctrinas y de ideas, se ha notado igualmente una grande semejanza en el uso de las palabras mismas. Los vocablos preferidos por Pablo, se encuentran en Lucas, como *pistis*, *fe*; *pistós*, *fiel*; *metánoia*, arrepentimiento; *pneuma ágion*, Espíritu Santo, etc.

Examinados, luego, los argumentos indicados por la C. B. hemos de decir con ella: Verdaderamente es cosa históricamente cierta que el segundo Evangelio es obra de Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, y el tercero es obra de Lucas, colaborador y compañero de Pablo.

## 282. Genuinidad y canonicidad del final de S. Marcos (XVI, 9 - 20).

II. «Las razones con que algunos críticos pretenden probar que los últimos doce versículos del Evangelio de San Marcos (Marc. XVI, 9 - 20) no fueron escritos por el mismo Marcos, sino agregados por extraña mano, ¿son de tanta fuerza que den derecho para afirmar que dichos versículos no deben tenerse por inspirados y canónicos? o demuestran al menos que Marcos no fué su autor?»

Resp.: *Negativamente a una y otra pregunta.*

Pocas cosas añadiremos a lo que hemos dicho sobre esta cuestión tratando de la Integridad del segundo Evangelio, N. 271.

Entre los Padres Griegos, el primero que hizo mención de la falta del final de Marcos en los manuscritos griegos, fué Eusebio († 340). Dice que todos los ejemplares del Evangelio según Marcos terminan con *timebant enim* = pues ellas temían (XVI, 8).

Pero la afirmación de Eusebio, audaz e irreflexiva, tiene en contra de sí la de Víctor de Antioquía, del 5º siglo, el cual en su comentario a S. Marcos, dice que habiendo encontrado el pasaje en cuestión (XVI, 9 - 20) en la mayor parte de los ejemplares bien hechos y redactados sobre el verdadero ejemplar palestino de Marcos, ha agregado allí la narración de la resurrección del Señor que sigue a aquellas palabras: «*pues ellas temían*».

Contra la falsa afirmación de Eusebio, se levanta a protestar la grandísima mayoría y se puede decir la casi totalidad de los manuscritos griegos, pues todos, menos dos, nos conservaron dicho final.

Mas: este final (XVI, 9 - 20) se lo encuentra en todos los Evangelios griegos; es el texto mismo de uno de los Evangelios que se rezan o cantan delante de todo el pueblo, en tiempo de Pascua; este Evangelio se canta también la mañana del día de la Ascensión, y finalmente la mañana del domingo, cuando llega su turno; y así también en la época de Eusebio, periódicamente y varias veces en el año, el pueblo cristiano sentía que se proclamaba en las reuniones religiosas que la narración, comprendida en los versículos 9-20 del cap. XVI, pertenecía al Evangelio según S. Marcos. Sólidos argumentos (Cf. *Civitt. C.*, 1913. Vol. 1 p. 275 sqq.) prueban que los versículos 9 - 20 forman parte de la obra primitiva de S. Marcos y no son una añadidura de mano ajena.

¿Cómo fué dejado en algunos manuscritos este final? La solución más probable, admitida también por muchos críticos, es la sugerida por Eusebio y después de él por S. Jerónimo, Víctor de Antioquía, etc., esto es: Los últimos versículos de S. Marcos fueron omitidos por alguno que no veía cómo podría conciliarlos con la narración de los otros Evangelistas, especialmente con la de Mateo, sobre la Resurrección y las apariciones del Salvador. Se veían

allí contradicciones, antilogías de difícil solución; para resolver la dificultad se creyó bien impugnar la autenticidad de ese texto tan embarazoso y suprimirlo.

La C. B. en su respuesta hace distinción entre la inspiración y canonicidad del texto y su genuinidad o atribución a S. Marcos. Luego condena 1º, a los que afirmaren que el final 9 - 20 no es Escritura inspirada y canónica; y 2º, a los que afirmaren que su autor no es S. Marcos.

En efecto la negación de la autenticidad y de la inspiración equivaldría a imputar un error a la Iglesia, la cual constante y universalmente ha propuesto el final XVI, 9 - 20, como pasaje inspirado y canónico, apoyándose sobre estos versículos, como sobre Escritura divina, para probar dogmas, como la misión de predicar a todo el mundo conferida a la Iglesia, la promesa divina de la salud al que creyere y fuere bautizado, la reprobación de los que no creyeren, la ascensión del Señor y su divinidad. Y si este pasaje no fuera inspirado, se podría decir que la Iglesia se ha equivocado, pues ha dado constante y universalmente como Escritura lo que no era. Las objeciones hechas contra el final de S. Marcos no dan derecho de afirmar, que no es inspirado y canónico.

Con respecto a la genuinidad de estos versículos, la C. B. afirma que las razones aducidas para quitar al discípulo de S. Pedro la paternidad de estos versículos, no prueban nada. De donde se sigue que nada autoriza a ningún crítico a quitar estos versículos de la obra de S. Marcos, y por consiguiente la afirmación de la primera respuesta «que Marcos es el verdadero autor del segundo Evangelio», tiene un valor real también para el final, desde el momento que no se puede traer en contra argumento alguno digno de consideración. Y como jamás se ha sabido de ciencia verdadera y cierta que este final sea obra de mano ajena y diferente de la del resto del Evangelio, nosotros con la Iglesia lo atribuimos a quien pertenece, es decir, a S. Marcos.

### 283. Integridad del Evangelio de S. Lucas.

III. «¿Puede dudarse de la inspiración y canonicidad de las narraciones de Lucas, sobre la infancia de Cristo (*Luc. I - II*), o de la aparición del Ángel que confortó a Jesús y del sudor sanguíneo (*Luc. XXII, 43 - 44*), o puede al menos demostrarse con sólidos argumentos — como querían los antiguos herejes y como place también a ciertos críticos modernos —, que dichas narraciones no pertenecen al genuino Evangelio de San Lucas?»

Resp.: *Negativamente en ambos casos.*

En este lugar la C. Bíblica reivindica la canonicidad y autenticidad de dos pasajes de S. Lucas; los dos primeros capítulos, o la narración de la infancia del Salvador, y los dos versículos 43 - 44 del Cap. XXII, que tratan de la aparición del ángel confortador de Jesús, y del sudor de sangre.

1. *Narración de la infancia de Jesús.* El hereje Marción, según nos dice Irineo, tronchaba del Evangelio de Lucas los dos primeros capítulos. El motivo era: Porque en ellos el Evangelista narra la concepción y el nacimiento corporal de Cristo, y esto era evidentemente contrario a sus ideas.

Algunos racionalistas del siglo XVIII y XIX no aceptaban los dos primeros capítulos, porque, decían, narraban milagros verdaderamente demasiado asombrosos; y porque el estilo no podía ser de S. Lucas, pues rebosaba de hebraísmos, etc.

En nuestros días Schmiedel cree poder omitir ya en Lucas como en Mateo todo el Evangelio de la Infancia, porque, según él, estos dos Evangelios como el de Marcos, debían empezar con el bautismo de S. Juan. En efecto, continúa diciendo Schmiedel, se ve de los Hechos (I, 22 y X, 37) que la catequesis de S. Pedro empezaba con la predicación de Juan Bautista, y los otros Apóstoles, ciertamente, seguían el mismo orden.

Esto es en resumen lo de más bulto que se registra contra la autenticidad de los dos primeros capítulos. Contestamos brevemente.

Ante todo la autenticidad de Lucas, I-II, tiene en su favor todos los manuscritos conocidos del texto griego o de las versiones, sin que se pueda citar uno solo que los suprima. Agréguese que en nuestro favor están todos los Padres y escritores. El *Canon de Muratori* dice expresamente que el Evangelio de Lucas empieza con el nacimiento de Juan Bautista: «a nativitate Joannis incipit dicere».

San Justino, en su *primera Apología*, explica algunos misterios de la infancia del Salvador, sacándolos de S. Mateo y de S. Lucas, etc.

S. Irineo (*contra Haereses*, I, III, c. 10) atribuye a S. Lucas la historia del nacimiento de S. Juan Bautista y la comenta. Más allá le atribuye el coloquio del Ángel con María, y cita el *Magnificat* de la Virgen, y el *Benedictus* de Zacarías.

Respecto a los racionalistas, no es necesario aquí deshacer sus prejuicios, etc.

Se objeta que los hebraísmos en los dos primeros capítulos son más frecuentes que en los demás. Esto es debido a las fuentes de que se sirvió el Evangelista, fuentes escritas, cuando menos en parte, y que debió de traducir, siguiendo de cerca el texto: son el coloquio del Ángel con María, los cánticos del *Magnificat*, *Benedictus* y *Nunc dimittis*.

Respecto a Schmiedel, decimos que nos dé las pruebas de su aserto. Hasta ahora se ha creído que Lucas y Mateo empezaron su Evangelio con la infancia, y Marcos con el bautismo de S. Juan; y con razón porque los testimonios, los manuscritos, las versiones, los Padres de la Iglesia, las liturgias de Oriente y Occidente, todas unánimes atribuyen una narración de la infancia del Salvador a dos de los cuatro Evangelistas, a S. Mateo y a S. Lucas. Y para destruir esta prueba concorde, general y de histórica evidencia, no basta ciertamente que se oponga un simple particular.

2. *El Ángel que conforta a Jesús y el sudor de sangre* (Luc. XXII, 43-44). El texto de los dos versículos controvertidos es éste: 43: «Y le apareció un ángel del cielo, que le confortaba. Y puesto en agonía, oraba con mayor vehemencia. 44: Y fué su sudor, como gotas de sangre, que corría hasta la tierra».

¿Cuáles son las razones que se aducen para poner en duda su autenticidad? Hélas aquí en resumen:

1ª Estos dos versículos faltan en algunos manuscritos.

2ª Algunos manuscritos del texto o de las versiones tienen señalados los dos versículos ora con un *obelos*, ora con un *asterisco*, ora con una serie de *puntitos*, señales que indican la existencia de alguna duda o sospecha.

3ª Algunos Padres han indicado la falta de este pasaje en manuscritos de su tiempo.

¿Estas razones nos dan tal vez derecho a poner en duda la inspiración y canonicidad de estos versículos, o al menos su atribución a Lucas? La C. B. responde que no, y con razón, porque:

1º Dichos versículos no faltan en la inmensa mayoría de los manuscritos.

2º Con las siglas indicadas (obelos, etc.) no se indica nada decisivo en contra de nuestra perícopa. Púedese agregar que en todos los manuscritos que se nos oponen, el texto XXII, 43-44, está escrito de primera mano, mientras las siglas fueron agregadas por correctores, los cuales a veces fueron muy posteriores al copista o copistas del manuscrito.

3º Según S. Hilario el pasaje sobre la aparición del Angel y el sudor de sangre, faltaría en un grandísimo número de manuscritos (*complurimis*); y según S. Jerónimo se hallaría solamente en algunos ejemplares (*quibusdam*), así griegos como latinos. Contestamos que no es verosímil que S. Hilario haya hecho o podido hacer largas indagaciones a través de la muchedumbre de los manuscritos, para poder asegurar con pleno conocimiento de causa que dicho pasaje falta en el mayor número de manuscritos. Nosotros, a este propósito, nos hallamos en condiciones mucho mejores que él, pues podemos tener a nuestra disposición millares de manuscritos de toda lengua, país, de todas épocas, empezando desde el siglo V, siglo de S. Hilario († 367); los poseemos catalogados, descritos, comparados, y el resultado es que nuestra perícopa se halla en la inmensa mayoría de los casos, y las excepciones son raras.

Respecto a S. Jerónimo, como quiera que se expliquen sus palabras, decir que en sus tiempos la *mayor parte* o el *mayor número* de los manuscritos no tenía dicho pasaje, es una aserción inexacta, antes bien, falsa.

Mas al lado de estos dos Padres — los cuales si por un momento han podido dudar, no rechazaron jamás esta perícopa — ¡cuántos otros Padres, escritores, y aun herejes, la conocieron, leyeron, explicaron, y citaron sin asomo alguno de duda, antes bien la tuvieron por auténtica!

La unanimidad de los Padres, la inmensa mayoría de los manuscritos, están en favor de la perícopa de S. Lucas XXII, 43-44. Ante este hecho hay que rendirse y admitir con la C. B., que por una parte es imposible que la Iglesia haya dado constante y universalmente como Escritura divina este pasaje, si realmente no hubiese sido inspirado y canónico: no es lícito decir lo contrario, ni aun sólo dudar de ello. Por otra parte casi todos los testimonios, tanto los manuscritos como los Padres, dan nuestra perícopa como pasaje de S. Lucas: los pocos manuscritos que la suprimieron y los dos Padres que pudieron dudar un instante, no pueden ser invocados como razones suficientes para afirmar que los dos versículos no existían en el Evangelio primitivo de S. Lucas.

¿Cuáles fueron las causas de la omisión de nuestra perícopa? En primer lugar esos versículos en algunos manuscritos griegos fueron cambiados de lugar (como había sucedido en algunos Evangelios), de ahí pudo originarse la omisión en algunos manuscritos. En segundo lugar, no es improbable que algún doceta, o algún aftardoceta<sup>1</sup>, incomodado por el pasaje en cuestión, lo haya suprimido, como lo hacía también Marción con lo que le estorbaba de este Evangelio: de ahí la omisión en otros manuscritos. No es una simple hipótesis la de que a las herejías se deba la supresión de los versículos 43-44 de S. Lucas. Hay de ello pruebas positivas (Véase *Civilt. Catt.* 1913, Vol. 1, pág. 566 y siguientes).

<sup>1</sup> La herejía *docetista* o *fantasiástica* no admitía en Cristo sino un cuerpo aparente, y no real. Los *aftardocetas*, eran herejes que sostenían la incorruptibilidad absoluta de Jesucristo. Ahora bien, los versículos de S. Lucas del Angel consolador de Cristo y del sudor de sangre, son una prueba decisiva del cuerpo y de la humanidad real de Cristo, contrariamente a cuanto enseñaban los Docetas y Aftardocetas.

## 284. Atribución del Magnificat a la Virgen María.

IV. «Los rarísimos y del todo singulares documentos en que el Cántico del *Magnificat* no se atribuye a la Virgen María sino a Santa Isabel, ¿pueden o deben de alguna manera prevalecer contra el testimonio uniforme de casi todos los códices, tanto del original griego como de las versiones, y contra la interpretación evidente exigida por el contexto, no menos que por el estado de ánimo de la misma Virgen María, y por la constante tradición de la Iglesia?»

Resp.: *Negativamente.*

Habiendo hace pocos años surgido una acalorada controversia sobre la atribución del *Magnificat* a la Sma. Virgen María, la C. B. para quitar de una vez toda duda, declaró que debemos atenernos a la creencia antigua y tradicional, la cual siempre ha atribuido el *Magnificat* a la Virgen María y no a Sta. Isabel. Nos da tres razones: el testimonio de los manuscritos y versiones, la armonía de esta atribución con el contexto y con el ánimo de la Virgen, y finalmente la constante tradición de la Iglesia.

1. *El testimonio de los manuscritos y versiones.* No se conoce un solo manuscrito del texto original griego, ni uno solo de las versiones copta y siríaca, ni uno solo de la Vulgata latina, que no tenga la lección: *Y María dijo: Magnifica.* También el *Diatessaron*, compuesto en el siglo II, concuerda tanto con nuestros manuscritos más antiguos, como con los más recientes. En favor de la opinión contraria sólo existen tres manuscritos de la versión latina antigua o prejeronimiana, el *Vercellensis* (IV siglo), el *Veronensis* (V siglo) y el *Rhedigeramus* (Breslavia: VII siglo), que (por error, distracción o desequido del amanuense, o porque se quiso quitar lo que algunos pensaban ser humillante para la Sma. Virgen, pues allí se habla de la humildad de la sierva del Señor) tienen la lección: *Et ait Elisabeth: Magnificat* = y dijo Elisabeth: Magnifica.

2. *Armonía de la atribución a María con el contexto y con la disposición del ánimo de María.*

Tomemos, en efecto, la narración de S. Lucas sobre la Visitación, II, 39-56, y supongamos que en el versículo 46, antes del *Magnificat*, se deba leer: *Et ait Elisabeth:* se notará luego que estas tres palabras son inútiles, y no tienen mínimamente razón de ser, continuando Elisabeth su discurso que no fué interrumpido.

Además, habiendo dicho Isabel a la Virgen: «Bienaventurada la que creíste, porque cumplido será lo que te fué dicho por parte del Señor», si hubiese en seguida continuado diciendo: «Mi alma engrandeció al Señor, etc.», el narrador habría debido templar este paso brusco con alguna frase diferente de aquel «dijo Elisabeth» como por ejemplo: Elisabeth agregó — Elisabeth dijo todavía; o cortando este lazo, habría debido hacer empezar el *Magnificat*, por ejemplo, de esta manera: «*Por mí*, el alma mía engrandeció al Señor», donde el simple agregado de *por mí*, bastaría para hacer ver cómo proclamada bienaventurada María, Elisabeth vuelve sobre sí misma, para hallar también en sí misma un motivo para dar gracias a Dios. Mas de todo esto, no hay nada en nuestro texto. Y si hubiera que seguir la lección «Y dijo Elisabeth» debíamos decir, que fué mal escogida como paso entre la primera y la segunda parte del discurso de Elisabeth.

Hay un tercer inconveniente. Si tuviéramos que leer: *Y dijo Elisabeth*, sucedería que ella habría hablado desde el versículo 42 al 55. Y la Virgen

María ¿qué habría dicho? Del vers. 40 sabemos que María ha saludado a su prima; después ésta empezaría sus dos monólogos, los continuaría y terminaría sin que María dijera una sola palabra.

Eso no parece natural. María ciertamente debió responder, y Lucas que conocía muy bien el discurso de Elisabeth, debía de conocer también la respuesta de María. Y es inverosímil que no haya hablado y que haya descuidado darnos siquiera un rasgo de la Virgen en la escena de la visita, siendo el Evangelista tan hábil en la descripción de sus personajes.

Pongámonos, en vez, en la hipótesis de que nada deba cambiarse en el texto tradicional, según el cual María pronunció el *Magnificat*. Desaparecen entonces como por encanto todos los inconvenientes señalados arriba, el texto aparece más claro, el ánimo de la Virgen se nos presenta pintado al natural.

Elisabeth ha celebrado a la Virgen: «Bendita tú entre las mujeres... Bienaventurada la que creíste!...» Parece que todas estas alabanzas turben a la Virgen, como ya la habían turbado el saludo y las alabanzas del Angel Gabriel.

Esta vez, empero, no ignora las causas de las alabanzas: comprende que es inútil protestar con el silencio y con señales de negación contra lo que sabe ser verdadero: no le queda sino aceptar estas alabanzas y hacer remontar el honor de ellas a Dios solo: «Mi alma engrandece al Señor... porque miró la bajeza de su esclava!» ¿Quién no ve la naturalidad de esta respuesta en los labios de María? Era ésta la respuesta que debíamos esperar.

Más todavía: ¿habéis notado las palabras: «la bajeza de su esclava»? Antes, en el vers. 38, cuando por espíritu de sumisión a Dios, había aceptado el incomparable honor de ser Madre de Dios, lo hizo con aquellas palabras: «¡He aquí la esclava del Señor!» Esa misma humildad, es expresada con las mismas palabras en este lugar: «Porque miró la bajeza de su esclava». Debe ser, de consiguiente, la misma persona que habla así antes con el Angel y después con Elisabeth.

Las objeciones que se hacen en contra, nada tienen de grave; y el examen del texto sagrado lejos de llevarnos a cualquiera posibilidad de no atribuir el *Magnificat* a la Virgen, nos descubre, en vez, que todo en la narración requiere como conclusión lo que el texto nos dice en millares de manuscritos: *Et ait María: Magnificat*. Quien dijo el *Magnificat* es María.

3. *La tradición constante de la Iglesia*. Como los manuscritos y el contexto, así también la tradición requiere que se atribuya el *Magnificat* a la Virgen María; y las dificultades que en contra de esta tradición se suscitan, apenas son dignas de consideración.

La primera nace de un pasaje de S. Irineo (*Adversus haereses*, l. IV, c. VII, n. 1). En dos manuscritos se lee: «Elisabeth ait: Magnificat anima mea Dominum». Pero el mismo pasaje en otros manuscritos dice: «María ait: Magnificat anima mea Dominum». De estas dos lecciones ¿cuál será la verdadera, la conforme al pensamiento de Irineo? Según el contexto de S. Irineo, se ve que es la segunda. Esto es confirmado por otro pasaje del mismo autor (l. III, c. X, n. 2) en el cual se lee: «Propter quod et exultans Maria, clamabat pro Ecclesia prophetans: Magnificat anima mea Dominum... = Por lo cual y trasportada de gozo María, clamaba por la Iglesia profetizando: Engrandece mi alma al Señor...» Y en este pasaje no hay diferencia de manuscritos: todos tienen la misma lección.

Se objeta que también el siguiente pasaje de Orígenes, contraría nuestra tesis. «Se lee que la Bienaventurada María ha profetizado, como hemos leído en un número asaz grande de manuscritos. Porque no ignoramos que, según otros ejemplares, es Elisabeth, la cual habría ella también pronunciado aquellas palabras (*In Luc. Homil. VII*)». ¿Se deduce de estas palabras que Orígenes está en favor de la atribución del *Magnificat* a Elisabeth? No ciertamente:

porque al fin de esta misma Homilía y también en la siguiente, este autor atribuye expresamente el Magnificat a la Virgen: «Beata María magnificat... Vaticinium virginal: Magnificat... María loquitur: Magnificat, etc. = *La Bienaventurada María engrandece... Vaticinio virginal: Engrandece... María dice: Engrandece...*» Alguno impugnó la autenticidad de la Hom. VII, mas nosotros pensamos que el pasaje de la Hom. VII es auténtico, o al menos no hay razón alguna para dudar de su autenticidad.

El Rev. T. Barns creyó que había encontrado un Padre griego, S. Cirilo de Jerusalén († 386) el cual no sólo habría conocido como Orígenes la variante «Elisabeth», sino que la habría aceptado. Mas, examinado detenidamente lo que se alega de S. Cirilo, nada se encuentra que pueda hacer creer que él haya jamás atribuído a Elisabeth el Magnificat.

Finalmente se cita en contra de nuestra tesis un Padre latino, Nicetas, obispo de Romasiana o Remesiana, en la Dacia, de fines del IV siglo. De lo que se cita de él, las palabras más importantes serían: «*Cum Helisabeth Dominum anima nostra magnificat* = Con Elisabeth al Señor nuestra alma engrandece». El R. P. Méchineau, S. J. (de cuyo comentario nos servimos), duda de la autenticidad de dichas palabras. Y aunque fueran auténticas dichas palabras, aunque constara que Nicetas atribuyó a Elisabeth el Magnificat, no por eso variaría la conclusión final de este estudio.

En resumen: Se han encontrado tres manuscritos de la antigua versión prejeronimiana que tienen: «*Et ait Elisabeth = Y dijo Elisabeth*» en lugar de «*Et ait Maria = Y dijo Maria*». A éstos se podrán añadir dos o tres manuscritos griegos, tal vez los que Orígenes dice haber visto, y nada más. De una parte cinco o seis manuscritos, de la otra millares de manuscritos: de una parte todo el universo católico, de la otra un obispo de la Dacia, y tal vez ni éste.

Luego es necesario admitir con la C. B. que: *El Magnificat*, como lo atestiguan casi todos los manuscritos, como lo exige la constante tradición de la Iglesia, como lo requiere igualmente el contexto de la narración de S. Lucas, es sin duda el cántico de la Bienaventurada Virgen María; y los documentos rarísimos y del todo singulares que atribuyen *el Magnificat* a Elisabeth, no pueden ni deben en manera alguna prevalecer.

## 285. Orden cronológico de la composición de los Evangelios.

V. «En cuanto al orden cronológico de los Evangelios, ¿es aceptable abandonar la opinión que, apoyada en el antiquísimo y constante testimonio de la tradición, sostiene la primacía de Mateo, que escribió antes que todos su Evangelio en su lengua nativa, y da el segundo lugar a Marcos y el tercero a Lucas; o debe tenerse por contraria a esta opinión la de los que afirman que el segundo y el tercer Evangelio fueron escritos antes de la versión griega del primero?»

Resp.: *Negativamente en ambas cuestiones.*

Se ha visto anteriormente el orden de tiempo con que han sido escritos los Evangelios y con los testimonios de la tradición se ha probado que el primero en escribir fué S. Mateo, el segundo S. Marcos, el tercero S. Lucas y el cuarto S. Juan. Lo dicho basta para aclarar la primera parte de esta quinta respuesta.

Relativamente a la segunda parte, la C. B. sencillamente dice que la opinión, según la cual el segundo y el tercer Evangelio habrían sido compuestos antes de la versión griega del primer Evangelio, no debe ser considerada como contraria a la indicada en la primera parte, que Marcos y Lucas escribieron posteriormente a S. Mateo. En otros términos para ir de acuerdo con la C. B. basta retener que los Evangelios de Marcos y Lucas aparecieron después del Evangelio en hebreo de S. Mateo. Porque, en verdad, los Padres no nos dicen más al respecto.

En cuanto al tiempo en que fué compuesta la versión griega del Evangelio de S. Mateo, nada determinado hay en la tradición. Cada uno puede libremente colocar S. Marcos y S. Lucas antes o después de ella. Nótese, empero, que poniéndose la versión griega después del segundo y del tercer Evangelio, no se la debe hacer descender demasiado tarde, pues ella es el texto canónico del Apóstol, recibido desde los orígenes del cristianismo; y por más que nos remontemos a las antigüedades cristianas, el texto citado siempre, es el de la versión griega, hasta en los documentos, que se fijan en el primer siglo, y ésta es la sola versión conocida cuando se quiere traducir a S. Mateo en las diversas lenguas de las iglesias más antiguas.

## 286. Fecha de la composición del segundo y tercer Evangelio.

VI. «¿Es acertado diferir la composición de los Evangelios de Marcos y Lucas hasta la destrucción de Jerusalén?, o, por el hecho de que en Lucas aparezca un poco más determinada la profecía del Señor sobre la ruina de esa ciudad, ¿puede sostenerse que al menos este Evangelio fué escrito cuando ya había sido empezado el sitio de Jerusalén?»

Resp.: *Negativamente a ambas interrogaciones.*

VII. «¿Debe afirmarse que el Evangelio de San Lucas precedió al libro *Actos de los Apóstoles* (*Act. I, 1-2*); y que, habiéndose terminado este libro, de que es autor el mismo Lucas, hacia el fin del cautiverio del Apóstol en Roma (*Act. XXVIII, 30-31*), el Evangelio de San Lucas no fué compuesto después de este tiempo?»

Resp.: *Afirmativamente.*

La C. B. en la sexta respuesta rechaza la opinión que pone la composición de los Evangelios de Marcos y Lucas después del sitio o al principio del sitio de Jerusalén (a. 70); en la séptima coloca la composición de Lucas antes de la encarcelación romana de S. Pablo (que termina el a. 63 ó al principio del 64), sin fijar una fecha más precisa. Y si no se puede colocar a S. Lucas después del 63, con menos razón se podrá retardar más a S. Marcos, el cual como se ha visto en la quinta respuesta, ha precedido a S. Lucas en la composición de su Evangelio.

La primera cosa que afirma la C. B. es que la fecha de la composición del segundo y tercer Evangelio, no puede diferirse hasta la ruina de Jerusalén. ¿Y por qué?

Primero, porque las razones que se aducen para sostener aquella opinión, no se pueden aceptar pues son sacadas de doctrinas racionalistas, las cuales no admiten que Jesucristo haya podido profetizar a la distancia de 40 años, la destrucción de Jerusalén. Hemos visto que este mismo argumento fué usado



contra el 1er. Evangelio; y ahora se le emplea contra el segundo y el tercer Evangelio, porque, en verdad, los tres Evangelios sinópticos refieren el solemne discurso de Jesús a los Apóstoles sobre la cuesta del monte Olivete (*Matth.* XXIV - XXV; *Marc.* XIII; *Luc.* XXI, 5 - 38).

Rechazan los racionalistas la intervención positiva de Dios en las cosas de este mundo por los milagros y las profecías; y, según ellos, en el caso de que hubiera esta intervención, la historia no lo reconocería. Y nosotros contestamos que, al contrario, la razón nos enseña que la intervención de Dios en las cosas humanas, aun en el caso de que se haga por milagros o profecías, también determinadas y circunstanciadas, es posible, y negarlo sería negar la razón misma. La historia, por su parte, estudiada sin prejuicios ni pasiones, enseña a los hombres de buena voluntad que Dios muchas veces intervino positivamente en los asuntos humanos, y que la intervención más notable fué la aparición misma sobre la tierra de aquel Jesús, que se declaró Mesías e Hijo de Dios y que ha probado la verdad de su misión con las señales más extraordinarias. Son éstos, hechos históricos de los cuales la crítica debe darse cuenta, y hecho esto, no se maravillará más de que Jesucristo haya podido profetizar, cuarenta años antes, la ruina de Jerusalén, ni acusará a S. Lucas de haber falsificado los discursos de Jesús.

Otro argumento, y éste es positivo, nos servirá para probar, que el segundo y el tercer Evangelio fueron compuestos, antes bien publicados, antes de la muerte de los dos grandes Apóstoles S. Pedro y S. Pablo (a. 67).

Los Padres citados en el estudio de la primera respuesta, relacionan al discípulo Marcos con su maestro el Apóstol Pedro, y al discípulo Lucas con su maestro el Apóstol Pablo. (Test. de Papías, Frag. Murat., S. Irineo, Orígenes, Tertuliano). Luego con unánime consentimiento nos dicen los Padres que Marcos consignó, en su Evangelio, las predicaciones de Pedro, y Lucas las de Pablo.

Mas alguno fué más allá y nos ha dicho ora que nuestros dos Evangelios fueron compuestos mientras vivían aún S. Pedro y S. Pablo, ora que fueron escritos como con el auxilio de ellos; ora, en fin, que fueron aprobados, promulgados por ellos.

Tertuliano escribe: «Nosotros mostraremos ante todo que el instrumento evangélico (*el Evangelio*) tiene por autores a los apóstoles, a los cuales el Señor ha encargado de promulgar el Evangelio, o, si estos autores son discípulos de los apóstoles, ellos no han podido escribir por sí solos, sino con los apóstoles y según los apóstoles (*Advers. Marc.* l. IV, c. 2)».

Luego Tertuliano requiere absolutamente una especie de cooperación o sanción apostólica, y al mismo tiempo una promulgación hecha por estos apóstoles «a los cuales el Señor ha encargado de promulgar el Evangelio». Y así para Tertuliano es bien evidente que el Evangelio de Marcos y de Lucas sacan su valor canónico de este hecho, que ellos fueron antes reconocidos como inspirados, después en consecuencia de esto promulgados, el primero por el apóstol Pedro y el segundo por el apóstol Pablo. Entre esta idea de Tertuliano y la de Clemente Alejandrino, que hace aprobar el Evangelio de Marcos por S. Pedro para que *fuese leído en las Iglesias*, no hay, en el fondo, diferencia alguna.

Lo mismo se debe decir de S. Jerónimo, el cual sobre los documentos dados por Eusebio, así se expresa con relación a S. Marcos: «Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, rogado en Roma por los hermanos, escribió su breve Evangelio según lo que había oído narrar por Pedro. Este, habiéndolo sabido, aprobó el Evangelio de Marcos y de su propia autoridad lo publicó para que *fuese leído en las Iglesias* (*De viris ill.* c. 8)».

S. Jerónimo creía que lo mismo había sucedido también con el Evangelio de S. Lucas, en el sentido que S. Pablo lo hubiese conocido y alabado. Varios otros Padres, como Orígenes, S. Ambrosio, S. Juan Crisóstomo, dicen que el Evangelio de S. Lucas fué alabado por S. Pablo, fundándose sobre la 2. Cor. VIII, 18.

De lo que se ha dicho aparece, en primer lugar, que todos los Padres han hecho remontar los Evangelios de S. Marcos y de S. Lucas a la edad apostólica; que de ellos refirieron uno a S. Pedro y el otro a S. Pablo, como a fuentes principales, de las que S. Marcos y S. Lucas respectivamente se han servido, o como a guías a quienes han seguido. Hasta acá no puede haber duda.

En segundo lugar, cierto número de Padres, Justino, Clemente Alej., Orígenes, Tertuliano, Eusebio, Jerónimo, apoyados sobre antiguas tradiciones y uno de ellos sobre razones dogmáticas, afirman que Marcos y Lucas han escrito sus Evangelios mientras todavía vivían Pedro y Pablo, o también que sus Evangelios fueron aprobados y promulgados por los dos grandes Apóstoles.

Luego, los críticos juiciosos, darán por suficientes y buenas las razones aducidas para que se crea, que el segundo y el tercer Evangelio fueron compuestos antes de la muerte de Pedro y de Pablo, que sucedió el año 67.

Y si el testimonio de todos estos Padres no pareciera suficientemente demostrativo, la teología nos puede dar una nueva razón para pensar que ellos no se han engañado. Es la siguiente.

La teología nos enseña estos puntos de doctrina:

La divina revelación, que obliga la fe de todos los fieles, fué cerrada por los Apóstoles y con ellos; toda la revelación divina fué transmitida a la Iglesia por medio de los Apóstoles: «Jesus Christus Dei Filius... per suos Apóstoles *tamquam fontem omnis* et salutaris veritatis, et morum disciplinae, *omni creaturae* praedicari *jussit* (Con. Trid. Sess. IV. Decr. de canon. Script.)<sup>1</sup>.

Dado esto, debemos razonar así: Los dos Evangelios de Marcos y Lucas forman una parte notable de la revelación divina neo-testamentaria, y deben ser creídos por todos los fieles. Ahora bien, S. Marcos y S. Lucas, aunque hayan sido inspirados en la composición de sus Evangelios, no estaban con todo en el número de los Apóstoles, y por eso no podían por sí mismos mandar a la Iglesia universal y obligarla a prestar fe a sus escritos. Mas como ha llegado a nosotros la revelación divina toda entera por medio de los apóstoles, fué necesario que el segundo y el tercer Evangelio, parte notable de la revelación escrita, nos fuesen transmitidos por medio de algún apóstol, Pedro, Pablo, Juan u otros.

Nos preguntamos ahora, si se supone que nuestros dos Evangelios, hayan sido escritos el año 70 ó después, como quieren algunos de nuestros adversarios, ¿cuál de los Apóstoles habría transmitido a la Iglesia esta parte del depósito de la revelación? Quedaba S. Juan y probablemente S. Felipe. Estos bastarían seguramente.

S. Juan ha conocido el Evangelio de S. Marcos y nosotros creemos que conoció también el de S. Lucas. Mas no sabemos de fuente alguna que S. Juan haya estado en relación con estos dos escritores, sobre todo después de la composición de sus escritos: ni que haya recibido de los mismos escritores o

<sup>1</sup> «Jesucristo, Hijo de Dios, . . . mandó a los Apóstoles que *lo predicasen* (el Evangelio) a toda criatura, como fuente de toda verdad conducente a nuestra salvación, y regla de costumbres».

del cielo conocimiento cierto de la inspiración de estos escritos, ni, en fin, que él los haya transmitido a la Iglesia. Por otra parte, todas estas noticias la tradición nos las da de S. Pedro con respecto a S. Marcos, y de S. Pablo con respecto a S. Lucas. Luego los dos apóstoles que han aprobado y transmitido a la Iglesia los Evangelios de Marcos y Lucas son Pedro y Pablo; de donde se sigue, que estos Evangelios debieron ser compuestos antes de la muerte de Pedro y de Pablo, sucedida el año 67.

Queda, en fin, otro argumento contra los que fijan la composición de los Evangelios de S. Marcos y S. Lucas en el año 70 ó más tarde. Este argumento es de orden puramente histórico y crítico y hace remontar a una época anterior al año 67 la fecha de dicha composición, y es propuesto por la C. B. en su séptima respuesta. Es éste:

El Evangelio de Lucas, dice la C. B., ha precedido el libro de los Hechos de los Apóstoles. Esto se deduce evidentemente de la breve prefación de los Hechos, donde el autor empieza así: «He hablado, oh Teófilo, en mi primer discurso de todas las cosas, que Jesús comenzó a hacer y enseñar hasta el día, en que después de haber instruido por el Espíritu Santo a los Apóstoles, que había escogido, fué recibido arriba (Act. I, 1-2)».

El que dice de haber escrito todas las acciones de Jesús, un verdadero Evangelio, no es Mateo, ni Marcos, ni Juan, ni algún otro autor de Evangelios apócrifos, sino Lucas, y lo confirma toda la crítica escriturística. Es Lucas el autor de los Hechos y Lucas es el autor del tercer Evangelio; y del libro de los Hechos de los Apóstoles, no hay que exceptuar las partes de la narración (llamadas por los alemanes *Wir-Stücke*) donde el autor habla en primera persona plural, sirviéndose del *nosotros* y colocándose entre los que tomaron parte en las cosas que narra.

El libro de los Hechos fué terminado al fin de la prisión de S. Pablo en Roma. S. Lucas, en efecto, ha narrado cabalmente con todas las circunstancias las grandes misiones de S. Pablo, su prisión en Jerusalén, su encarcelación en Cesarea, su apelación a César y después todo el viaje por mar desde Cesarea a Puzol; su llegada a Roma, dos sermones hechos a los Judíos ya desde los primeros días que siguieron, acompañado por un soldado de guardia, con el cual estaba atado por una cadena. Después, de golpe, bruscamente, el autor concluye su narración con estas simples palabras: «Y Pablo permaneció dos años entero en la casa que tenía alquilada: y recibía a todos los que venían a verle, predicando el reino de Dios, y enseñando las cosas que son del Señor Jesucristo con toda libertad, sin prohibición (XXVIII, 30-31)». Y nada más. Todos los lectores para explicarse como un relator tan hábil como S. Lucas haya podido troncar tan bruscamente el final de su hermoso libro, no queriendo hilar demasiado delgado, ni buscar conclusiones penosas, dicen simplemente así: S. Lucas debió de ordenar sus apuntes y componer una buena parte, si no toda su narración, en el intervalo de esta cautividad de S. Pablo en Roma, desde el año 62 al fin del 63 ó al principio del 64. Al fin de los dos años la narración había llegado cabalmente a los primeros hechos de la llegada del apóstol a Roma. Algún acontecimiento repentino tronca aquí su obra: no tiene tiempo sino para añadir: Esto duró dos años, y el libro fué terminado. Luego este libro fué concluido al fin del año 63 ó a más tardar, al principio del 64.

La conclusión era evidente: los Hechos terminaron hacia el fin del 63 ó a principio del 64; por tanto el Evangelio de S. Lucas escrito antes que los Hechos, debe preceder a esta fecha y mucho más deberá precederla el Evangelio de S. Marcos anterior al de S. Lucas, como ya lo hemos probado.

Harnack, que sigue una cronología un poco diversa de la nuestra, llega no obstante a la misma conclusión: Coloca los Hechos entre el 60 y 62; el

Evangelio de S. Lucas antes de los Hechos, y el de S. Marcos antes del de S. Lucas. De lo cual se desprende que se puede ser hombre doctísimo aun sin hacer remontar hasta el 70 o más tarde la fecha en que han sido compuestos el segundo y el tercer Evangelio.

### 287. De las fuentes de S. Marcos y de S. Lucas.

VII. «En presencia del testimonio de la tradición y de los argumentos intrínsecos sobre las fuentes de que ambos Evangelistas se han servido para componer su Evangelio, ¿puede ponerse en duda la sentencia que sostiene que Marcos escribió conforme a la predicación de Pedro, y Lucas conforme a la de Pablo, y que al mismo tiempo sostiene que ambos Evangelistas han tenido también a la mano otras fuentes fidedignas, orales o escritas?»

Resp.: *Negativamente.*

La C. B. aquí encara la cuestión de las fuentes de las que se han servido S. Marcos y S. Lucas para escribir sus Evangelios.

Sería inútil, tratándose del primer Evangelio, inquirir las fuentes de que pudo haber usado S. Mateo, porque él tuvo a su disposición cuanto deseara para escribir su Evangelio. Mas la cosa no es así con respecto a S. Marcos y a S. Lucas, porque ellos no vieron nunca a Jesucristo, ni fueron testigos de los hechos de su vida, ni de su muerte. Por eso todo lo que ellos narran, lo supieron de otros. ¿Quiénes fueron éstos? ¿Cuál valor podía tener su testimonio? Convenía que tuviéramos una pronta respuesta, que disipara las inquietudes que cualquiera pudiera tener, y resolviera las dificultades que nuestros adversarios pudieran suscitar.

La primera fuente del Evangelio de S. Marcos, es la predicación de S. Pedro.

Marcos fué el discípulo de S. Pedro, ha seguido sus predicaciones y escribió su Evangelio según lo que enseñó su Maestro. De éste nos dan garantía los testimonios formales de los Padres: nos lo han inculcado unánimemente, ni puede ponerse en duda la verdad de su atestación. Más aún: algunos de ellos nos han asegurado que Marcos había escrito mientras Pedro todavía vivía, cuando los dos se hallaban juntos en Roma, y que Pedro había tenido noticia del escrito de su discípulo, y había acabado con aprobarlo.

De todo esto se ha tratado en la respuesta primera, sexta y séptima.

A la aserción de la historia, dan plena confirmación los criterios internos. En efecto, en las narraciones, del segundo Evangelio se encuentra tanta exactitud en las circunstancias que acompañan, preceden o siguen un hecho, circunstancias de tiempo, lugar, personas, actitudes, etc., que cualquiera se siente obligado a afirmar: Si el autor de este breve libro no ha visto personalmente lo que narra, como nos lo dicen los Padres, es necesario absolutamente que él haya sacado sus documentos de *alguno* que ha visto y oído. Y si nos preguntamos quién será este *alguno*, si nos preguntamos: ¿Será tal vez S. Pedro, como lo sostienen también los Padres<sup>2</sup>, el libro del Evangelio nos contesta que es S. Pedro.

En efecto, quien estudia la vida de S. Pedro a la luz de los cuatro Evangelios, se da cuenta luego de que el autor del segundo Evangelio conoce, con

relación a Pedro, circunstancias inéditas, datos exactos que Pedro podía dar mejor que cualquier otro; y ve, además, que S. Marcos ha omitido, respecto al Jefe del Colegio Apostólico, cosas muy honrosas y ha puesto de relieve y manifestado sus defectos y lo que lo podía humillar. ¿Por qué este autor trata así a S. Pedro? ¿Tal vez la historia nos hace suponer algún hastío de Marcos contra el Apóstol? No ciertamente. Entonces no hay sino una explicación de esta manera de obrar de Marcos: Pedro ha dado los datos que le respectaban; él, por humildad, escondió sus hermosas palabras, sus bellas acciones, y en vez reveló sus debilidades, sus faltas, su extravío, y hay que dar razón a la tradición que afirma que el segundo Evangelio fué escrito según la predicación de S. Pedro. Porque si este breve libro no ha sido inspirado por el Apóstol, al menos parece cierto que ha ejercitado sobre él una influencia; Pedro, en verdad, no había escrito diferentemente de S. Marcos, lo que a él se refiere.

La C. B. afirma, que S. Marcos y S. Lucas debieron de tener a su disposición fuentes ya orales, ya escritas. Respecto a Marcos pensamos que además de la fuente principal oral — la predicación de S. Pedro — se sirvió como de fuente escrita del Evangelio de S. Mateo.

Antes de la publicación de las consultaciones de la C. B. sobre S. Mateo y S. Lucas, la cuestión de las relaciones de dependencia entre los dos primeros Evangelios dividía a los católicos en dos bandos, de los cuales uno sostenía que Marcos dependía de Mateo, y el otro, al contrario, sostenía que el Evangelio de Marcos era el más antiguo de los Evangelios, y que por eso había servido como de fuente a S. Mateo para su Evangelio. Hoy no se da más lugar a discusiones: pues la C. pontificia ha declarado que la opinión que debe retenerse es la que los Padres nos enseñaron, esto es, que el Evangelio aramaico de Mateo fué el primero que se escribió, y la traducción griega del mismo Evangelio no era un nuevo Evangelio, sino el mismo, en la substancia, que el aramaico.

De donde se sigue, que no se debe decir que el primer Evangelio, en cosa de importancia, dependa del segundo; y todos deberán decir, que siendo cosa supuesta y admitida que uno de estos dos Evangelios depende del otro, es cierto que Marcos depende de Mateo, que fué el primero en escribir, y no viceversa; Mateo fué la fuente de Marcos, y no viceversa.

Mas dirá, tal vez, una tercera escuela — la que en la cuestión sinóptica se esfuerza por hallar una solución sin admitir lazo de dependencia entre los Evangelios — no es en modo alguno necesario suponer que Marcos dependa de Mateo, ni que Mateo dependa de Marcos.

Y nosotros contestamos que nos parece, por el contrario, indispensable entre los elementos necesarios para resolver la cuestión sinóptica, admitir esto: Marcos, entre otras fuentes, se ha servido del Evangelio de Mateo. Y nos parece imposible que no se vea todo claramente, cuando se estudie con atención la relación que corre entre estos dos Evangelios.

Nótese que sirviéndose Marcos del Evangelio de S. Mateo (más probablemente del aramaico), no tuvo intención de traducirlo, ni de seguirlo en todos sus detalles. El no consideraba el Evangelio aramaico sino como una fuente, de la cual podía servirse en caso de necesidad: y más, para él era una fuente de segundo orden y subordinada: la primera, en vez, la principal, la norma de su narración, la que no dependía de ninguna otra, era la predicación de San Pedro, era lo que Pedro narraba con los detalles que le eran propios.

Admitido esto, fácilmente se resuelven las dificultades que se levantan en contra de la dependencia de Marcos de S. Mateo. Marcos no dijo nada de los misterios de la infancia, de que habla S. Mateo; tampoco S. Pedro, por lo visto, hablaba de ellos en su predicación. Dos pasajes de los Hechos (I, 21-22; X, 36-38) nos hacen ver claramente que él acostumbraba narrar

la vida del Salvador, empezando desde el bautismo de S. Juan. Ahora bien, Marcos ha hecho como su maestro.

Estas y otras dificultades caen ante una sincera y leal discusión, y nada nos impide admitir lo que nos sugiere el examen comparado de los dos primeros sinópticos, es decir que Marcos se ha servido a menudo del Evangelio de Mateo para completar y ordenar sus propias notas. Jamás dos escritores, narrando la vida y la muerte del mismo personaje, podrían hacer dos narraciones tan parecidas en la gran mayoría de los hechos, referidos por los dos, si el que llega último no se sirviera de la obra de su predecesor o de alguna otra fuente escrita, de la cual también éste pudo servirse. Ahora bien, Marcos es el que llegó último; y por otra parte no sabemos si Mateo, además de su Evangelio, haya publicado otra cosa, ni si para escribir aquella parte de la vida del Salvador, que fué tratada también por Marcos, haya necesitado de otras fuentes que no fueran sus propias memorias y las de los otros Apóstoles o discípulos. En resumidas cuentas, hay que llegar a esta conclusión: El Evangelio de Mateo sirvió de fuente a Marcos para la redacción de su propio Evangelio.

¿Podráse también admitir que Marcos se haya servido de otras fuentes, y, por ejemplo, de alguna narración oída de alguno que ha seguido al Salvador? Sin duda alguna. Cuántas veces, en efecto, habrán oído a apóstoles, a discípulos, a tantas piadosas y santas mujeres que habían seguido de cerca a Jesús! Y bien pudo S. Marcos acá y acullá servirse para adornar su Evangelio, de alguna circunstancia de aquellas narraciones que había oído en Jerusalén o en otro lugar.

Las fuentes, pues, de S. Marcos se reducen a tres: la predicación de San Pedro, el Evangelio escrito de S. Mateo, las tradiciones orales oídas de la boca de los apóstoles, de los discípulos, de las personas piadosas que habían seguido a Jesús. De todo lo que antecede se ve que la octava respuesta de la Comisión Bíblica, respecto a las fuentes de S. Marcos, está plenamente justificada.

#### *Fuentes de S. Lucas.*

La primera fuente de S. Lucas, indicada por la C. B. es la predicación de S. Pablo. Luego para escribir su Evangelio, S. Lucas se habría fundado sobre la predicación de S. Pablo, como ya Marcos se había fundado sobre la de S. Pedro.

Tenemos de ello dos pruebas, nos dice la misma C. B.: los testimonios de la tradición y los criterios o razones internos.

Hemos visto, en efecto, que los Padres están tan conformes en hacer depender el Evangelio de S. Lucas de la predicación de S. Pablo, como lo son en afirmar que S. Marcos ha escrito según la predicación de S. Pedro. (Véase la explic. de la 1ª, 6ª y 7ª Respuesta de la C. B.).

Los criterios internos confirman, a su vez, lo que enseña la tradición. El autor del tercer Evangelio ciertamente oyó a S. Pablo, y se ha formado en su escuela, porque sostiene y profesa las doctrinas preferidas por San Pablo, conservó las mismas expresiones de S. Pablo, el vocabulario, la manera propia del gran Apóstol de exponer los principales misterios de nuestra fe. También esto lo hemos visto anteriormente.

Surge una dificultad. Pablo no conoció a Jesucristo en su carne mortal, jamás lo vió, ni oyó. Luego, ¿cómo podía informar a Lucas, si no había sido testigo de nada? ¿Con qué autoridad podía escribir o hacer escribir a su discípulo una vida del Salvador?

He aquí la respuesta: S. Pablo mismo declara que su Evangelio, es decir la *buena Nueva* que él iba predicando doquiera entre los Gentiles, como Pedro lo hacía entre los Judíos, no lo había aprendido de los hombres, sino

de un testigo más seguro que todos los testigos humanos, de Jesucristo. (Ver *Galat.* I, 11 - 12 et 20; cf. *Act.* IX, 26 - 30).

Nótese, empero:

a) Que con la palabra *Evangelio* que usó S. Pablo, no es cierto que se indica *toda la serie* de los hechos, que S. Lucas ha puesto por escrito en su propio Evangelio; y no es evidente que S. Pablo haya aprendido *únicamente* de la revelación, de que habla a los Gálatas, *todos* los detalles de la vida de Jesucristo, y que S. Lucas los haya tomado *principalmente* de la predicación de S. Pablo, como es cierto por el contrario que S. Marcos los ha tomado principalmente de S. Pedro. En efecto, el que busque en el texto del tercer Evangelio rastros o indicios del influjo ejercitado por S. Pablo sobre la obra de S. Lucas, hallará poco más que los influjos doctrinales. Lucas desarrolló en modo particular las ideas preferidas por su maestro, la universalidad de la redención, la necesidad de la fe, su eficacia; evidentemente, el maestro y el discípulo, tienen sobre la dogmática cristiana ideas comunes a los dos. Pocos rasgos de la vida del Salvador son recordados de igual manera por los dos, como él: *Hoc facite in meam commemorationem* = Esto haced en memoria de mí (1. Cor. XI, 24 et *Luc.* XXII, 19) y la aparición de Jesús resucitado a San Pedro antes que apareciera a todos juntos (1. Cor. XV, 5 et *Luc.* XXIV, 34 - 36).

Más aún: S. Lucas ha hablado explícitamente de las fuentes de que se ha valido para escribir su Evangelio, y hace mención ante todo de los que desde el principio fueron testigos oculares de la vida del Salvador, y entre éstos no se puede contar a S. Pablo. Cuando, pues, los Padres nos dan como una fuente del Evangelio de S. Lucas la predicación de S. Pablo, ¿diremos que se han equivocado? No ciertamente: sino que la predicación de San Pablo para S. Lucas, fué ante todo una fuente *teológica*; aun más, la primera de las *fuentes teológicas*, pero no la primera de las *históricas*.

b) Cuando S. Pablo escribía a los Gálatas: «Notum enim vobis facio, fratres, evangelium, quod evangelizatum est a me, quia non est secundum hominem, neque enim ego ab homine accepi illud neque didici, sed per revelationem Iesu Christi» (I, 11 - 12) <sup>1</sup>, los Gálatas sin duda se sentían confirmados en su fe, como nosotros mismos nos sentimos confirmados. ¿Por qué? Porque los Gálatas sabían, y también nosotros lo sabemos, que Pablo no mentía, que su revelación era verdadera, que la Iglesia misma, por boca de Santiago, Cefas y Juan, había confirmado su Evangelio. De consiguiente la predicación del Apóstol S. Pablo era para los Gálatas, y también para nosotros los creyentes, una fuente de fe, una fuente teológica, un motivo infalible para creer en la verdad del tercer Evangelio. Y por esto cuando los padres nos dicen: Lucas ha escrito según la predicación de Pablo, se entiende cómo eso confirme en la fe a nosotros los creyentes y a los hijos de la Iglesia.

Mas para los incrédulos era necesario que el Evangelio de S. Lucas tuviese en su apoyo también un testimonio humano, una garantía de los hechos allí narrados. Por esto la C. B. asevera que además de la predicación de S. Pablo, S. Lucas tuvo a su disposición otras fuentes fidedignas, así orales como escritas.

Estas fuentes nos las indica el mismo S. Lucas en la Prefación del *Evangelio* (I, 1 - 4) y son de dos especies: fuentes orales y fuentes escritas.

<sup>1</sup> «Porque os hago saber, hermanos, que el Evangelio que yo os he predicado, no es según hombre, porque yo ni lo he recibido, ni aprendido de hombre, sino por revelación de Jesucristo».

a) *Fuentes orales.* Es evidente ante todo (nos dice el mismo S. Lucas) que ha visto y consultado a los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra del Hijo de Dios, y de las cosas que obró; a los Apóstoles, a los discípulos del Señor y también a otros a quienes creyó necesario consultar para conocer las cosas desde el principio. Y esta fuente parece que fué para él la principal: en cada cosa, ha indagado, consultado al testigo ocular, la fuente histórica cabalmente que nos piden los adversarios.

Entre los testigos oculares de la vida del Salvador, desde el principio de las cosas, ponemos primeramente a la Bienaventurada Virgen María, porque S. Lucas (haciendo abstracción de la revelación directa de Dios) jamás habría podido escribir los dos primeros capítulos de su Evangelio, los de la infancia de Jesús, si no hubiese gozado de la íntima confianza de ella, ya sea directamente (cosa no imposible), ya sea por medio de algún amigo íntimo de la Sma. Virgen. Y es probable que esas cosas íntimas las haya sabido directamente de la Madre de Dios o de la boca del íntimo confidente de ella, S. Juan Evangelista. S. Lucas, en efecto, pudo conocer a María Sma., verla, conversar con ella ya sea en Jerusalén, ya sea en otros lugares, cuando vivía con S. Juan, su nuevo hijo espiritual, al cual la había confiado Jesús desde la cruz.

Un segundo testigo, conocido por S. Lucas antes de escribir su Evangelio, es el jefe mismo del colegio Apostólico, S. Pedro, que, como nos dicen varios Padres, fué el fundador de la Iglesia de Antioquía, y la dirigió durante varios años. En Antioquía S. Pedro se encontró con S. Pablo, el año 51 (*Gal. II, 11*). S. Lucas, habitante de Antioquía y cristiano ya desde varios años, habrá, sin duda, entonces conocido a S. Pedro.

Un tercer testigo ocular del Señor y ministro de la palabra desde el principio, es Santiago el Menor, primo del Señor, obispo de Jerusalén. S. Lucas lo vió en Jerusalén el año 59, al fin del tercer viaje apostólico de S. Pablo, y debió de conocer entonces o renovar el conocimiento de muchos otros testigos de Cristo. Se puede esto argüir de lo que se dice en los Hechos, XXI, 18: «Sequenti autem die introibat Paulus nobiscum ad Jacobum, omnesque collecti sunt seniores = Y el día siguiente Pablo entró con nosotros a Santiago, en cuya casa se juntaron todos los ancianos».

S. Lucas debió de conocer también a Bernabé desde el tiempo en que éste fué enviado desde Jerusalén a Antioquía para visitar aquella Iglesia (*Act. XI, 19-30*). S. Bernabé parece que fué uno de los que mejor conocieron la historia de Jesús y los principios de la Iglesia en Jerusalén, en Palestina, y en los numerosos países de la gentilidad que él evangelizó. Parece pues evidente que S. Lucas, el cual habla tan a menudo de Bernabé, lo haya visto, oído, conversado con él, cuando menos durante sus varias estadias en Antioquía.

Entre los siete primeros diáconos propuestos como «varones de buena reputación, llenos de Espíritu Santo y de sabiduría (*Act. VI, 3*)» el segundo lleva el nombre de Felipe. Después de S. Esteban fué el que en la naciente Iglesia, tuvo la parte más importante: fundó la comunidad de Samaria y allá fueron a verle S. Pedro y S. Juan (*Act. VIII, 1, 4-15*). Lo que S. Lucas consignó de él en los Hechos, nos prueba que Felipe debía de ser uno de los hombres más conocedores de los principios de la Iglesia, y probablemente conoció y tal vez siguió al Señor. Ahora bien, S. Lucas no sólo habló bien de S. Felipe, sino que lo vió, y se hospedó en su casa en Cesarea cuando acompañaba a S. Pablo de viaje hacia Jerusalén, al fin de su tercera misión apostólica (*Act. XXI, 8*). Poco tiempo después, S. Pablo volvía prisionero a Cesarea, y S. Lucas, que lo seguía fielmente, demoró allá con él dos años (59-61). Y como S. Felipe residía con su familia en Cesarea (*Act. XXI, 8-10*), San Lucas tuvo tiempo para interrogar no solamente a él,



sino también a muchos otros discípulos y amigos del Señor, que iban y volvían de Cesarea a Jerusalén.

b) *Fuentes escritas.*

Es indudable que S. Lucas además de las fuentes orales, tuvo a su disposición numerosos ensayos o esbozos de la vida del Salvador. Nos lo dice ante todo él mismo en su breve prefación: «Ya muchos han intentado poner en orden la narración de las cosas», etc. Con estas palabras creemos que hacía alusión a todo lo que había leído, bueno o mediocre, inspirado o no.

Entre los escritos conocidos por S. Lucas cuando componía su Evangelio y escribía su breve prefación, ciertamente hay que contar el primer Evangelio, y según toda probabilidad también el segundo.

Puédese preguntar ¿antes de leer los escritos de Mateo y Marcos, S. Lucas ha tratado con sus autores personalmente? Con respecto a San Mateo nada nos autoriza a afirmarlo, como nada nos autoriza a negarlo. No es improbable que Lucas antes de publicar su propio Evangelio haya conocido a S. Marcos. Mas sea que S. Lucas los haya conocido o no, nos parece indudable que al menos conoció los escritos de los dos primeros Evangelistas.

Conoció en primer lugar el Evangelio de S. Mateo. De este aserto se puede dar una razón casi *a priori*. San Lucas pasó con S. Pablo dos años en Palestina, y de esos dos años poco tiempo en Jerusalén, y el resto en Cesarea. Esto sucedía entre el año 59 y 60, alrededor de veinte años después de la publicación del Evangelio aramaico, y se sabe con cuánta rapidez el Evangelio de S. Mateo se esparció en Palestina y en otros lugares. Luego no se puede suponer que un indagador de documentos como S. Lucas no haya tenido noticia de él; que haya podido morar dos años en Palestina, conversando cada día con discípulos del Salvador y maestros de la doctrina del Evangelio, sin haberlos oído hablar de la obra de Mateo; y como S. Lucas, según la opinión más común no acabó su Evangelio antes del año 59, fecha de su llegada a Palestina, está muy puesto en razón inferir, que él ha tenido en sus manos el Evangelio de S. Mateo y que se ha valido de él para componer el suyo.

Otra razón — y ésta es netamente positiva — para contar entre las fuentes escritas de S. Lucas el Evangelio de S. Mateo, se saca del examen comparativo de los dos textos. Anteriormente se ha dicho que hay semejanzas tan notables entre los dos primeros evangelios, que uno debe inferir que Marcos se ha servido del Evangelio de Mateo. Ahora bien, igualmente notables son las semejanzas que median entre el primer Evangelio y el tercero. Se ha calculado, por ejemplo, que de los 1152 versículos que componen el tercer Evangelio, 541 son propios de este Evangelio; mientras los restantes 611 se hallan equivalentemente en los otros dos sinópticos. De estos 611 del tercer Evangelio, unos 330 a 370 son comunes a Mateo, a Marcos y a Lucas; unos 230 a 240 pertenecen a Mateo solamente, y unos 50 a Marcos solamente. Es, por tanto, imposible explicar cómo San Lucas pudo tener tantos versículos comunes con Mateo, si no se admite que él ha tenido en sus manos el Evangelio de S. Mateo y que se ha valido de él para componer el suyo.

La misma cuestión tiene lugar respecto al segundo Evangelio. ¿S. Lucas, antes de escribir, ha conocido el Evangelio de Marcos y se ha servido de él para componer el suyo? Creemos que sí: porque según el cálculo citado, se encuentran ante todo 50 versículos comunes con Marcos sólo, los cuales, de consiguiente, debieron ser escritos por S. Lucas sirviéndose de S. Marcos. Citemos un ejemplo: La historia del endemoniado de Cafarnaúm, Marcos y

Lucas solos nos la narran (*Marc.* I, 21-28; *Luc.* IV, 31-37) pero con términos tan perfectamente semejantes, que es imposible no descubrir que el uno depende del otro, o que los dos dependen de una fuente escrita común, y como en este caso faltando Mateo no se ve de cuál fuente escrita se hayan servido, hay que concluir que el que llegó más tarde, S. Lucas, ha conocido y se ha servido de su predecesor S. Marcos.

Por otra parte, relativamente a los versículos, unos 330 a 370, que Lucas posee en común con Mateo y Marcos, es muy verosímil que una parte de ellos haya sido escrita consultando S. Marcos sólo, o consultando al mismo tiempo Mateo. Es evidente, por ejemplo, que en la narración del endemoniado del país de los Gerasenos, S. Lucas ha seguido, punto por punto, no a Mateo, que habla de dos endemoniados, sino a Marcos, que habla de uno solo, de aquel que pidió de seguir a Jesús.

Cabe preguntar: ¿Si Lucas escribiendo su Evangelio tiene entre sus manos el Evangelio de Mateo y Marcos, cómo se explica el que omita tan a menudo hechos recordados en esos dos Evangelios, o en uno de ellos? ¿Por qué, por ejemplo, cuando escribió los dos primeros capítulos de la infancia de Jesús, no relató los otros hechos de la infancia narrados por S. Mateo?

Respóndese que la omisión de los hechos y discursos que se nota en él, obedece a que S. Lucas se ocupa sobre todo de los hechos y de la catequesis que había tenido Teófilo, y que evidentemente era la catequesis de Pablo; en cuanto a las otras cosas que no se hallaban en aquella catequesis, queda en libertad de consignarlas o de omitirlas. Con esto se explica no sólo la omisión de tantos hechos y dichos, aunque referidos por Marcos y Mateo; sino también el que Lucas consigne en su libro tantos otros hechos y discursos que sólo él refiere, como los que se leen desde I a II y desde IX, 51 a XVIII, 14.

Otra dificultad se levanta: ¿Cómo se explican las interversiones en el orden de los hechos que se notan en S. Lucas, si tenía los Evangelios de S. Mateo y de S. Marcos? Contestamos que S. Lucas, prometiendo darnos una relación de los hechos ordenada, no entendió obligarse a seguir un orden rigurosamente cronológico por el cual todos los hechos se sucederían sin interversión alguna. Por ejemplo, no ignoraba S. Lucas que la encarcelación de S. Juan B. había sucedido después del Bautismo de Jesús; con todo, refirió primero el encarcelamiento y después el bautismo (III, 19-21).

En resumen: S. Lucas encontró en la predicación de S. Pablo sobre la vida y los misterios del Señor, una fuente principalmente teológica y doctrinal fundada sobre la revelación directamente hecha a S. Pablo.

Tuvo además a su disposición fuentes de orden histórico, ya orales, ya escritas. Entre los testigos que pudo interrogar a viva voz, hemos nombrado a la Virgen María, a S. Pedro, a Santiago el menor, a S. Bernabé y San Felipe. Las fuentes escritas de S. Lucas fueron aquellos numerosos esbozos, de los cuales habla en su prefación, además del Evangelio de Mateo y el de Marcos. No se requiere otra cosa para justificar plenamente la octava respuesta de la Comisión Bíblica relativa a las fuentes del tercer Evangelio.

## 288. Verdad histórica del Evangelio de S. Marcos y de S. Lucas.

IX. «Los hechos y dichos tan cuidadosa y casi gráficamente narrados por Marcos, conforme a la predicación de Pedro, y los que tan sinceramente expone Lucas, *que todo lo averiguó con suma*

*diligencia desde el principio, de boca de testigos dignísimos de fe, como que fueron ellos mismos testigos oculares y ministros de la predicación (Luc. I, 2-3), ¿merecen realmente la plena fe histórica que siempre les ha atribuido la Iglesia? o, al contrario, ¿deben tales hechos y dichos considerarse como destituidos de verdad histórica, al menos en parte, ora porque los escritores no fueron testigos oculares, ora porque en ambos Evangelistas se nota varias veces falta de orden y aun discrepancia en la sucesión de los hechos; ora porque, como se iniciaron y escribieron más tarde, hubieron necesariamente de hacerse eco de conceptos ajenos al pensamiento de Cristo y los Apóstoles, y de hechos ya más o menos desfigurados por la fantasía popular; ora finalmente porque, cada uno según el fin que se había propuesto, han sido indulgentes con ideas dogmáticas preconcebidas?»*

Resp.: *Afirmativamente a lo primero; negativamente a lo segundo.*

El 26 de Junio de 1912.

La C. B. primero reivindica la verdad histórica de los Evangelios de S. Marcos y S. Lucas, después deshace las objeciones que en contra se levantan.

*Verdad histórica.* Para un crítico serio, un escritor de historia es digno de fe, si su documentación aparece bien fundada; si el historiador entiende narrar hechos reales y no componer una novela sobre un fondo más o menos histórico, más o menos legendario; y finalmente si da a conocer que respeta la verdad histórica.

Tal es, en primer lugar, el caso de S. Marcos.

1. Su documentación merece toda consideración; porque, como se ha visto anteriormente, estriba en primer lugar sobre el testimonio sin igual del apóstol S. Pedro, que ha seguido a Jesús en toda su vida pública y fué testigo inmediato de sus hechos y discursos. Marcos, en segundo lugar, es originario de Jerusalén; él ha visto, conocido casi todos los testigos de Cristo, amigos y enemigos, y por esto ha podido rever los testimonios de todos, cotejando los unos con los otros, y comprobar su certeza sobre el lugar de los acontecimientos. Escribiendo su Evangelio pudo confrontar y mirar sus notas teniendo en su poder el Evangelio de San Mateo, otro testigo inmediato de la vida pública de Jesús.

2. Escribiendo S. Marcos su breve libro, no se propuso escribir una novela: su sola preocupación fué consignar la realidad de los hechos, y esto se desprende del cuidado que tuvo de darnos con toda exactitud las circunstancias de lugar, tiempo y personas. De las personas en particular refiere los nombres, las condiciones, las palabras, las actitudes, y se trata de personas de las cuales la historia conoce los hechos y las hazañas: como Jesús, Herodes, Pilatos, los Sumos Sacerdotes y el Sanedrín, Pedro con los otros Apóstoles. ¿Qué hay más histórico que esto?

3. S. Marcos siempre ha respetado la verdad histórica, jamás ha exagerado o falsificado los hechos. Para darse cuenta de esto, basta leer su Evan-

gelo. Si hubicse querido falsear la historia, lo habría ciertamente hecho en favor de su héroe, Jesucristo, pues lo aprecia muchísimo, lo levanta sobre todos los poderes, sobre todos los dioses adorados por los paganos. Publica y confiesa que Jesús es el Hijo de Dios. Con todo, vemos que describe sus sufrimientos, sus humillaciones, su tristeza en el Huerto de los Olivos, el horror que experimenta ante su pasión, etc., su crucifixión y su muerte. Narra todo esto, sin protestar contra nadie, sin tentativa de conciliación entre dos cosas que parecen, a primera vista, irreconciliables: Jesús, es el Hijo de Dios que manda y obra como Dios, y por otra parte es un hombre que sufre como los otros, que es condenado a la muerte como málhechor y expira entre dos ladrones: «et cum iniquis reputatus est = y fué contado con los malos» (*Marc. XV, 28*). Hemos visto como Marcos narró la historia del príncipe de los Apóstoles. Manifiesta todas sus debilidades, sus faltas y no se preocupa mucho por poner de manifiesto sus virtudes y glorias. S. Marcos procura ante todo decir la verdad, sin traicionarla, ni en favor de sus amigos, ni en favor de Jesús, Hijo de Dios a quien adora en su corazón. Esta fué la norma que siguió el autor del segundo Evangelio.

Lo que acabamos de decir, sucede igualmente respecto a S. Lucas; y como éste tenía además cultura científica y literaria, su cuidado para observar las reglas de la Historia, es aún más evidente.

No solamente vivió con testigos de primer orden, capaces de informarle con toda certeza; ha visto y conversado con S. Pablo, Santiago el Menor, San Bernabé, S. Felipe y probablemente con la misma Virgen María, sino que también con fin premeditado buscó testigos bien informados y documentos; trabajó para separar lo verdadero de lo falso, lo cierto de lo incierto, y no habiendo él visto personalmente las cosas que refiere, preguntó al menos a los que las habían visto desde el principio y que habían sido ministros de la palabra. Todo esto nos lo dice en su breve prefación, I, 1-4. Y de la lectura del tercer Evangelio se ve que S. Lucas completó su relación a la luz del primer Evangelio y también del segundo.

Todo esto no solamente prueba que su documentación fué seria y bien fundada, sino que también entendía hacer una obra histórica, y no una novela. En efecto, se nota que S. Lucas enlaza con cuidado los hechos principales de la vida de Jesucristo, su nacimiento, el principio de su ministerio público, su pasión y muerte, con la historia general hebrea y romana (I, 5; II, 1-3; III, 1-2, etc.).

Otra consideración, la cual prueba también el carácter histórico y perfectamente conforme con la realidad del tercer Evangelio, es ésta: que también independientemente del tercer Evangelio y por medio de documentos diferentes, se puede comprobar la exactitud de las noticias que nos da S. Lucas sobre el estado de los poderes públicos, civiles y religiosos en la Judea y en todas las tetrarquías de los alrededores, en los tiempos de Herodes, poderes que entonces se ejercían bajo la alta dependencia de Roma, la cual obraba por sus legados de Siria y sus procuradores de Palestina. Los últimos descubrimientos comprobaron la exactitud de los datos consignados por S. Lucas en su Evangelio.

A todas luces se ve también, que S. Lucas respetó la verdad histórica y no exageró los hechos. El, en efecto, ha narrado la historia de Jesús como la narraron S. Mateo y S. Marcos, de una manera impersonal, relatando los hechos, refiriendo los discursos sin agregar consideración alguna, sin juicio alguno, sin manifestar hacia nadie simpatía o desaprobación. Simplemente refiere los hechos y esto le basta.

*Objeciones.* La C. B. nota cuatro objeciones fundamentales contra nuestros dos Evangelistas: 1<sup>a</sup> No han visto, no son testigos oculares de lo que refieren; 2<sup>a</sup> En el orden y sucesión de los hechos no concuerdan ni entre

sí ni con Mateo; 3ª Llegados demasiado tarde debieron de exponer las doctrinas de Jesús como eran concebidas en sus tiempos, cuando ya se habían desarrollado, y no como las había expuesto Cristo; igualmente, con respecto a los hechos, los debieron referir como los narraba la fantasía popular, y no como habían realmente sucedido; y 4ª en fin, los dos han tenido un fin más o menos dogmático, y por esto han debido sentir la influencia de ideas dogmáticas ya fijadas, de ideas preconcebidas.

Contestamos a la primera objeción, que para ser verídicos testigos no es necesario haber presenciado los hechos, porque si esta condición fuera absolutamente necesaria, la historia estaría expuesta al peligro de perder gran parte de sus tesoros. Para que un historiador pueda ser creído de sus lectores, aunque sean éstos los más exigentes, basta que refiera como prueba de los hechos que narra, a falta de testimonio personal, el testimonio cierto de otras personas dignas de fe. Si se ve que el historiador está bien informado, y aun más, que ha podido saber exactamente lo que afirma, y que tuvo a su disposición las mejores fuentes de información, no se le puede, al menos por esta parte, negar fe. Este es cabalmente el caso de S. Marcos y de S. Lucas: toda la narración de ellos está fundada sobre el testimonio de testigos oculares, a quienes ellos han visto e interrogado, como se ha dicho anteriormente.

Lo que se dice en las otras tres objeciones fué objetado también contra Mateo, y ya hemos visto la solución en el comentario anterior.

## CAPITULO VII

### Mutua relación de los Evangelios sinópticos

#### 289. Afinidad de los Evangelios Sinópticos y razón de ella.

Probada la autenticidad y la integridad de cada uno de los Evangelios sinópticos, se ha de tratar de la relación que existe entre ellos, para poder más fácilmente resolver algunas dificultades que nacen de esta misma relación.

Apenas puede haber otra cuestión que más agite los ingenios de los intérpretes del N. T., que la afinidad que se descubre entre los Evangelios sinópticos. Para explicarla se han inventado muchos sistemas que se pueden reducir a tres grupos o hipótesis: de la tradición oral, de la tradición escrita y de la mutua dependencia.

#### 290. Exposición del problema sinóptico.

Los Evangelios sinópticos, *en las cosas que narran*, presentan entre sí una gran semejanza, puesto que en la mayor parte de su relato, no solamente tratan del ministerio cumplido en la Galilea por N. S. J. C., sino que también refieren casi los mismos hechos

y dichos del Señor en la Galilea. Mas al mismo tiempo se nota gran diferencia en lo que los Sinópticos refieren; pues cada uno tiene sus cosas propias, y refiere las cosas mismas que son comunes de tal manera, que a veces parece que hay contradicción entre uno y otro.

Los Sinópticos tienen semejanza en el plan general de su relato. Los tres siguieron el mismo orden en el cual la vida de Jesús parece desarrollarse sucesivamente sobre las riberas del Jordán, en la Galilea, en la Perea, después en Jerusalén y sus alrededores, sin que el Salvador vuelva de nuevo al país que ha dejado una vez. Hay semejanza en la selección de los hechos. Los Sinópticos, en general, se repiten. En efecto, si examinamos una sinopsis en la cual cada hecho de la vida de Jesús está referido con la indicación de los lugares paralelos, en columnas distintas, se verá que frecuentemente los tres Sinópticos se repiten o refieren las mismas cosas. Hay semejanza a veces en la narración de un mismo hecho.

Apuntadas las semejanzas y analogías, vemos que entre los Sinópticos hay también desemejanzas o diferencias. Nótanse diferencias en el plan general del relato, en la elección de los hechos, en el orden de la exposición de los mismos hechos, diversidad en el modo de narrarlos. En un mismo hecho o en un mismo argumento hay a veces no sólo diferencias, sino hasta contraste, oposición y aparente contradicción.

Los casos principales son los siguientes.

Las dos genealogías del Señor.

S. Lucas lleva la sagrada familia directamente de la Judea a Nazaret después de la purificación; S. Mateo en vez la lleva antes a Egipto.

El orden de las tentaciones en S. Mateo y en S. Lucas.

Los dos discursos de las bienaventuranzas en San Mateo y en San Lucas.

Los endemoniados del país de los Gerasenos: dos según S. Mateo, uno solo según S. Marcos y S. Lucas.

Los dos ciegos a la salida de Jericó: dos en S. Mateo, uno solo en S. Marcos.

La historia de la higuera maldecida, que según S. Mateo parece que aconteció el mismo día; mientras según S. Marcos sucedió en dos días diferentes.

En la mañana de la resurrección, las santas mujeres ven en el sepulcro dos ángeles en pie, dice S. Lucas; a un ángel, narra S. Mateo; a un ángel sentado, dice S. Marcos.

¿Cómo se explica todo esto en autores que parece se han servido de las mismas fuentes, o los unos de los otros, y que inspirados por el Espíritu Santo deben gozar del privilegio de la infalibilidad tanto en los detalles como en la sustancia de su narración?

Este conjunto de cuestiones constituye lo que hoy se llama *cuestión sinóptica*: semejanzas y analogías de una parte, y desemejanzas de otra; y

la mente del lector que se pregunta: ¿De dónde se derivan estas semejanzas y desemejanzas? ¿Cuál es la causa de esto?<sup>1</sup>

## 291. Sistemas de solución del problema o cuestión sinóptica.

Los sistemas propuestos para resolver la cuestión sinóptica se pueden reducir a tres.

Sistema de documentos o fuentes escritas, no inspiradas, de los cuales habríanse servido los autores de los Evangelios Sinópticos.

Sistema de la dependencia de un Evangelio inspirado de un Evangelio, o de los Evangelios que lo han precedido.

Sistema de las fuentes puramente orales, predicaciones, catequesis, conversaciones privadas oídas de la boca de los primeros discípulos, y fijadas por escrito por nuestros autores sinópticos.

1. *Sistema de los documentos no inspirados.* La primera idea de este sistema se debe a Juan Leclerc, protestante francés (1657-1736). Este escribía: «¿Por qué no creeremos que estos tres Evangelios provienen de fuentes semejantes o idénticas, es decir, de los comentarios de aquellos que oyeron los varios sermones de Cristo, o fueron testigos de sus acciones, y que, para que no fueran olvidados al instante los consignaron al escrito?»

Lessing adelanta la hipótesis de un Protoevangelio aramaico anterior al verdadero Evangelio aramaico de S. Mateo. Según él los tres Evangelios sinópticos serían traducciones libres en griego de este Protoevangelio.

Poco después Eichhorn imaginó que había existido un Evangelio primitivo, *Urevangelium*, escrito por el Colegio Apostólico, y que habría proporcionado a cada uno de los Sinópticos el fondo de su narración<sup>2</sup>.

Al lado de estos autores que explicaban la formación de los tres sinóp-

<sup>1</sup> La semejanza del argumento tratado aparece claramente si los sinópticos se comparan con Juan, del cual hemos aprendido que el Señor en la Judea hizo y enseñó muchas cosas importantísimas, omitidas por los tres primeros Evangelistas; pero Juan refiere algunas cosas hechas y dichas por Jesús también en la misma Galilea (el primer y segundo milagro en Caná de Galilea, *Joan.* II, 1-11; IV, 46-54); el sermón sobre la Eucaristía hecho en Cafarnaúm (VI, 22-72) que los Sinópticos omitieron. Todos claramente dicen que el Señor hizo muchísimos milagros: con todo, todos narran más difusamente casi los mismos, y después cada Evangelista a éstos añade algunos otros pocos. Es difícil determinar con exactitud las cosas que son propias y exclusivas de cada Evangelista, porque principalmente Marcos muy a menudo agrega menudas circunstancias de tiempo, lugar, etc., omitidas por los otros, ni es siempre posible definir con certeza si los hechos referidos por los tres primeros Evangelistas son los mismos o sólo semejantes.

<sup>2</sup> La hipótesis de un Protoevangelio, o de un Evangelio primitivo, en cualquier forma se presente, se ha de rechazar, pues no tiene fundamento histórico alguno; contraria a la misma historia. Si este Protoevangelio hubiera existido, si hubiera tenido por autores a los doce Apóstoles, habría sido para la Iglesia el más venerable de todos los libros y no se explicaría como hubiera desaparecido por completo.

ticos mediante la hipótesis de la existencia de grandes documentos, anteriores a los Evangelios inspirados, se colocaron otros que prefirieron suponer pequeños fragmentos innumerables, aramaicos o griegos, breves narraciones de las acciones del Señor, escritas por personas que habían visto y oído a Jesús. Estas narraciones fueron reunidas después, aglomeradas como quiera, y de estas colecciones se habrían servido nuestros Evangelistas: ésta era la *hipótesis fragmentaria* (*Diégesis* = narración), que quería suplantar la *hipótesis documentaria*.

2. *Sistema de la dependencia de un Evangelio inspirado de un Evangelio, o de los Evangelios que lo han precedido.* Algunos sostienen que San Agustín fué el autor de este sistema: otros dicen que jamás S. Agustín ha pensado en él. Con todo, de lo que el Santo dice en el l. I, e. 2 de su *De Cons. Evang.*, se ve que no sólo presentía muy bien el problema sinóptico, sino que también admitía la dependencia de un Evangelio con respecto al Evangelio o a los Evangelios que lo han precedido; es decir, admitía el principio del cual hoy se sirven muchos críticos para resolver nuestra cuestión. «*Quamvis singuli suum quemdam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere reperitur, vel ignorata praetermississe quae scripsisse alius invenitur; sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluum cooperationem sui laboris adjunxit (De Cons. Ev. (Ibi.)* <sup>1</sup>.

En el sistema de la dependencia algunos sostienen que Marcos conoció a Mateo y se ha servido de su obra; y que Lucas ha conocido y se ha servido de sus dos antecesores. Crecido número de exegetas católicos ha abrazado esta solución.

A esta explicación algunos autores católicos, han agregado un suplemento, diciendo que el traductor de Mateo se había servido, a su vez, de Marcos, como Marcos se había servido del Evangelio aramaico de Mateo.

Otros exegetas o críticos han colocado, en orden de tiempo, a S. Lucas antes de S. Marcos, admitiendo esta dependencia: Lucas depende de Mateo, y Marcos de sus dos antecesores.

Según Gottob-Cristian Storr (1746 - 1805) Marcos es un escritor independiente y original. Su Evangelio sería el más antiguo de los tres y habría sido usado tanto por Mateo aramaico, como por S. Lucas. Esta solución encontró pronto partidarios entre los protestantes y los racionalistas.

Un sistema muy en boga hoy día y que parece derivar del precedente, es el *de las dos fuentes*, directa y nombradamente condenado por la C. Bíblica en la segunda respuesta de su Decreto de fecha 26 junio 1912. La hipótesis de las dos fuentes pretende explicar la composición del Evangelio griego de S. Mateo y la composición del Evangelio de S. Lucas, principalmente con hacerlos depender del Evangelio de Marcos y de una colección de discursos del Señor (*Logia*), la famosa colección de las sentencias y de los discursos del Señor inventada por Schleiermacher, que la misma Comisión Pontificia en su consultación relativa al Evangelio de Mateo ya había excluído del número de las fuentes de S. Mateo y que en el último Decreto quita de las fuentes de S. Lucas.

<sup>1</sup> «Aunque parezca que cada uno (*de los Evangelistas*) haya seguido un orden especial en la narración, con todo no hallamos que cada uno haya querido escribir como si ignorara lo que refirió el que le precedía, o que ha omitido como desconocido lo que se encuentra que escribió el otro; sino que según fué inspirado a cada cual, cada uno añadió la no superflua cooperación de su propio trabajo».



3. *Sistema de las fuentes orales, predicaciones o catequesis.* Al principio no existió el Evangelio escrito, sino sólo el oral. Los Apóstoles, los predicadores narraban al pueblo los hechos de la vida del Señor, referían también sus discursos: estos hechos y discursos repetidos frecuentemente eran narrados con los mismos términos y habían adquirido como una forma fija. Los autores de nuestros tres primeros Evangelios no hicieron sino escribir estas predicaciones o catequesis bajo la forma que hallaron en sus propios países: Palestina, Roma, Asia. Tal es en resumen el sistema de las fuentes orales, dejando a un lado los matices particulares. Esta explicación fué admitida por un crecido número de católicos, como Knabenbauer, Kaalen, Cornely, Le Camus, FILLIÓN, etc.

## 292. Uso de los sistemas expuestos.

La C. Bíbl. cree que para explicar las semejanzas, o las desemejanzas de los tres primeros Evangelios (y en esto está toda la cuestión sinóptica), «es permitido a los exegetas discutir libremente y acudir a la hipótesis de una tradición escrita (*sistema de los documentos no inspirados*), u oral (*sistema de las fuentes orales, predicaciones, catequesis*), o aun sostener la dependencia de uno respecto del anterior o anteriores (*sistema de la dependencia de un Evangelio inspirado de un Evangelio, o de los Evangelios que lo han precedido*)».

Por esto, *positis ponendis*, se pueden sostener lícitamente los tres sistemas indicados. Si uno dice, por ejemplo, que S. Lucas ha conocido muchos escritos, también no inspirados, y que con la asistencia del Espíritu Santo se ha servido de ellos para su relato, se hallará en el sistema de los documentos no inspirados y no irá contra lo que la C. B. ha establecido, la cual la C. B. admite fuentes escritas, dignas de fe, para S. Marcos y S. Lucas, sin especificar si fueron o no inspiradas, y también irá de acuerdo con S. Lucas mismo que en su breve prefación dice de haber conocido escritos relativos al Señor.

Igualmente si uno dice que S. Lucas ha conocido y se ha servido de los Evangelios inspirados escritos antes que el suyo: del Evangelio de San Marcos, y del Evangelio griego o también del aramaico de Mateo; o si uno dice que Marcos ha conocido y se ha servido del Evangelio aramaico de Mateo y habría, en rigor, podido ya servirse de la traducción griega, y que el Evangelio griego de S. Mateo depende del Evangelio aramaico del mismo Evangelista, siendo una fiel y exacta traducción, se halla en el sistema de la dependencia de un Evangelio inspirado del Evangelio, o de los Evangelios que lo han precedido, y estaría en conformidad con la *respuesta octava* de la C. B. sobre San Marcos y S. Lucas, que admite para los dos Evangelistas fuentes dignas de fe, y en conformidad con la *respuesta quinta* de la consultación sobre Mateo, en la cual se dice que el Evangelio griego de este Apóstol es, en la substancia, idéntico al Evangelio aramaico del mismo Evangelista.

Finalmente si uno (aun sin dejar nada de los dos sistemas admitidos anteriormente, es decir de las fuentes escritas, inspiradas y no inspiradas, según el caso) dice que nuestros tres Sinópticos dependen de tradiciones orales, no estará en contra de lo que enseña la C. B., antes bien estará en conformidad

con lo que la misma C. B. sostiene en su octava y novena respuesta sobre San Marcos y S. Lucas. En efecto, los Apóstoles antes de escribir, habían predicado en la Palestina, refiriendo frecuentemente los mismos hechos y los mismos discursos del Salvador. El Evangelio de San Mateo es, probabilísimamente, el eco de esta primera predicación palestina. Acontece la dispersión de los Apóstoles. Pedro va a predicar en varios lugares del mundo, especialmente en la Antioquía y sobre todo en Roma; y en todas partes, excepto las modificaciones requeridas por la diferencia de los lugares, Pedro predicaba las mismas cosas que predicaba en la Palestina, conservaba siempre su manera propia de predicar y su tinte personal. Marcos su discípulo y fiel oidor, escribió cabalmente su Evangelio según esta corriente de tradición oral, de la cual Pedro era el canal; y entonces este Evangelio romano no podía diferenciarse mucho del palestino, tanto más si admitimos que Marcos conocía también este último. S. Pablo dice que aprendió el Evangelio no de los Apóstoles, sino de Jesucristo; pero como se ha dicho tratándose de las fuentes de Lucas, esto no significa que haya aprendido por revelación absolutamente todos los hechos particulares de la vida del Salvador. Debió de aprender buen número de ellos por la tradición oral cuando moraba con sus hermanos en la fe en Damasco, en Antioquía, y especialmente en sus conversaciones íntimas con Bernabé en Jerusalén, etc. Por esto podemos decir, que el Evangelio de S. Lucas, o Evangelio de S. Pablo, tiene sus raíces en la catequesis de Palestina; y añadimos además que S. Lucas, como él mismo nos lo dice en su prefación, ha indagado personalmente todas las cosas desde el principio entre los que habían visto y que eran los ministros de la palabra y así el tercer Evangelio como los otros dos se funda, al menos en parte, sobre la tradición oral.

La C. B. no condena ninguna de las explicaciones de la cuestión sinóptica, pero exige que en la aplicación de los tres sistemas expuestos no se violen principios, no se contradigan hechos que ella aprobó anteriormente. Y así, en primer lugar, la C. B. ha declarado que los autores de nuestros tres primeros Evangelios, según la tradición católica toda y la doctrina de la Iglesia, son respectivamente éstos: Mateo, uno de los doce apóstoles del Señor; Marcos, discípulo e intérprete de Pedro; Lucas, médico, colaborador y compañero de Pablo. Luego no será más lícito negar el uno o el otro de estos tres hechos juzgados ciertos por la C. B. Igualmente no será lícito negarlos indirectamente, proponiendo en la cuestión sinóptica alguna solución que exija, como consecuencia, que se descarten estos tres hechos. Por ejemplo: todos los sistemas que niegan a Mateo la paternidad de nuestro primer Evangelio, y que lo hacen autor de no se sabe cuáles *Logia* dispersos y perdidos; todos los que presuponen en la redacción de cualquiera de nuestros Evangelios una larga serie de pretendidos documentos primitivos, con recensiones infinitas, tanto que nuestros Evangelistas murieron antes que a sus manos llegaran aquellos preciosos documentos preparados para ellos desde largo tiempo, para componer con ellos el Evangelio, todos estos sistemas, hermosos y doctos si se quiere. deben ser sin piedad rechazados.

Así también ha determinado la C. B., que según la antigua y constante tradición, Mateo fué el primero en escribir su Evangelio, el Evangelio aramaico; Marcos el segundo; Lucas el tercero.

Luego todo sistema que proponga este orden de sucesión: Mateo, Lucas, Marcos; o: Marcos, Mateo, Lucas; o también: Marcos, Lucas, Mateo, debe ser sin más rechazado.

Hay un tercer caso: Por una parte la Com. Bibl. ha declarado que podemos sostener que la versión griega de Mateo fué hecha después que aparecieron Marcos y Lucas, por esto el traductor, cronológicamente, antes de hacer su versión, había podido leer y servirse de Marcos y Lucas, y por tanto el Evangelio griego podría decirse que depende de los otros dos sinópticos. Por otra parte, empero, la C. B. precedentemente ha dicho que la versión griega de Mateo salió de las manos del traductor idéntica al original, esto es, no tiene diferencia alguna substancial con el original. Luego el que admite que el traductor ha hecho su trabajo sacando acá y acullá de Marcos y de Lucas algún elemento para modificar o aumentar el Evangelio de Mateo, debe confesar que estas modificaciones, estos aumentos, deben ser tales, que la versión griega permanezca en la substancia, idéntica al Evangelio aramaico. La C. B. no quiere que se pretenda encontrar en el texto griego de Mateo pasajes importantes que no existiesen en el texto aramaico: porque en este caso no habría identidad substancial entre los dos textos.

### 293. Indicaciones de la C. B. para la solución de la Cuestión sinóptica.

La C. B. por su cuenta no ha escogido ningún sistema; no ha dado su solución; la cuestión sigue siendo objeto de estudio, y los escritores, entre los límites que ella ha fijado, pueden libremente buscar y proponer explicaciones y soluciones más sabias, más satisfactorias y más completas que las antiguas.

Pero si la C. B. no ha creído que debía directamente mirar a una solución y proponerla, parece sin embargo que ha indicado acá y acullá algún surco o derrotero a seguirse para que uno no se pierda en sus propias inquisiciones, y también para llegar, si no a una solución cumplida, al menos a una solución vaga y general, en la cual el ánimo descanse, aunque diga: Podría desear más y mejor, pero como nos faltan los documentos, es menester contentarnos con estos y sosegar.

He aquí ahora las ideas (que pueden servir de rumbo en la indagación de la solución del célebre problema) expuestas en el estudio de la C. B. sobre nuestros tres primeros Evangelios.

Se observa, ante todo, que la C. B. no sólo no ha condenado ninguno de los tres sistemas generales: fuentes orales, fuentes escritas y dependencia; sino que es a ellos favorable, cuando declara que podemos acudir a uno o a otro para explicar las semejanzas o desemejanzas de nuestros tres primeros Evangelios. Parece que confirma el parecer de aquellos que creen ser mejor no explicarlo todo con uno solo de los tres sistemas propuestos.

En segundo lugar la C. B. ha determinado con exactitud el problema que se ha de resolver. Todo se reduce a esto: hallar una explicación de las semejanzas que acercan a los sinópticos, y de las desemejanzas que los alejan, o en

otras palabras: ¿por qué hallamos en los Sinópticos de un lado tantas semejanzas?, ¿por qué del otro lado tantas desemejanzas? Este es el problema propuesto.

Ahora bien, las semejanzas, es evidente, deben de derivar sobre todo de haberse los autores servido de las mismas fuentes, o de fuentes semejantes: orales, escritas; o el uno se sirvió del otro.

Las desemejanzas, por el contrario, deben explicarse con una o varias de las causas siguientes: diferencia de las fuentes consultadas, tanto escritas como orales; diferencia en la manera y en la medida con que los Evangelistas se han servido; diferencia del fin que se propusieron conseguir, de las dotes y genio del escritor; libertad finalmente, para cada uno de trabajar y desarrollar su propio tema, como le pareció bien.

### 294. Aplicación de lo dicho a cada uno de los Evangelios Sinópticos.

La C. B. no se preocupó mucho de las fuentes de Mateo, porque apenas cabe cuestionar. Mateo mismo es para sí la fuente principal; fué testigo ocular de la mayor parte de lo que narra y lo que no ha visto, bien lo pudo aprender de los otros Apóstoles que siguieron a Jesús antes que él, y de la Virgen María pudo conocer lo relativo a la infancia de Jesús. Escribiendo su Evangelio (unos doce años después de la muerte de Jesús) debió de servirse de un documento escrito, para determinar la genealogía del Salvador. Para el plan de su Evangelio, la elección de los hechos, el orden a seguirse, pudo haber sentido el influjo de la catequesis ordinaria que seguían los Apóstoles en la Palestina, y del fin que se proponía. No necesitó ni de los *Logia*, ni de un Proto-Mateo, ni de cualquier *Urevangelium*; él es el Proto-Mateo, y su Evangelio aramaico, el Evangelio primitivo. Respecto al Evangelio de Marcos y Lucas, no existiendo todavía, no pudieron ejercer influencia alguna sobre la composición del Evangelio aramaico. Ni más tarde, según toda probabilidad, podrán ejercer grande influencia sobre la traducción griega, porque esta traducción no difiere (como lo declara la C. B.) del original en cuanto a la substancia.

S. Marcos ha tenido a su disposición fuentes. La principal, nos dicen los Padres, fué la predicación de Pedro; y Marcos para componer su obra ha recogido la catequesis del príncipe de los Apóstoles en el mundo romano, catequesis que era notablemente la misma de Palestina, recogida por Mateo, porque Pedro en efecto fué el primero y principal catequista y predicador en Jerusalén y Palestina.

La segunda fuente de Marcos fué el Evangelio de Mateo, y, más probablemente el solo texto aramaico. Es también probable que Marcos haya insertado en su Evangelio algún hecho o circunstancia particular recogidos de algún apóstol o discípulo del Señor, o de alguna piadosa mujer que había seguido a Jesús. Estos son los elementos bastante sencillos, que dan origen al problema sinóptico entre Marcos y Mateo. Para explicarlo no hacen falta aquellos *Logia* que la C. B. rechazó y descartó de las fuentes de Mateo y Lucas, ni los soñados Proto-Mateo y Proto-Marcos de ciertos *sinoptistas*. Sino que ante todo notamos que Marcos ha elegido para su relato los mismos hechos que Mateo; y esto puede derivar de este hecho: la catequesis o predicación romana de Pedro contenía las mismas narraciones. El plan general de Marcos es poco más o menos el mismo de Mateo. En Roma como en Palestina Pedro tenía, según toda probabilidad, el mismo orden, notablemente igual al que había adoptado Mateo, menos los hechos de la infancia, que Pedro no solía narrar, como parece desprenderse de dos pasajes de los Hechos (I, 21 - 22; X, 37).

Pero Marcos narra muchos hechos de su Evangelio con un orden y un desarrollo, con detalles y términos tan parecidos a los de Mateo, que parecería imposible poderlos explicar con la sola semejanza entre las dos catequesis y las dos corrientes de la tradición oral. Luego creemos que para explicar cómo Marcos haya seguido tan de cerca ciertas narraciones de Mateo, sea menester decir que tuvo a la mano el Evangelio aramaico y que con él tejeaba y completaba sus apuntes, y los escribiera de una manera muy semejante a la de Mateo.

Al que nos opone las desemejanzas entre S. Marcos y S. Mateo, es decir los hechos y las particularidades añadidos u omitidos por S. Marcos, la falta de armonía en el orden y en la sucesión de los hechos, las diferencias en algunos detalles, contestamos:

Los hechos añadidos por Marcos son raros, antes bien, rarísimos; menudean por otra parte las particularidades nuevas, exactas, circunstanciadas, y creemos que se deben atribuir a la manera vivaz con que S. Pedro narraba lo que había visto, y alguna vez acaso también a las fuentes orales particulares que estuvieron al alcance de S. Marcos.

Los hechos y las particularidades omitidas, se explican con la libertad de que gozaba Marcos de relatar o dejar lo que juzgaba útil según el fin que se había propuesto, o la utilidad de sus lectores.

La falta de orden entre Marcos y Mateo con respecto a los hechos especialmente los que habían sucedido en Galilea, no es tan frecuente a nuestro modo de ver, y sólo prueba que Marcos no se preocupó por atenerse al orden seguido por Mateo, aunque jamás lo haya contradicho. El Espíritu Santo dirigió la pluma de nuestros dos Evangelistas de tal manera, que ni uno ni otro afirmara un determinado orden en la sucesión de los hechos, que fuera contrario a la verdad de la historia.

Respecto a las diferencias de algunos casos particulares, diferencias alguna vez rayanas con la contradicción (contradicción que en realidad no existe) — como en la liberación de los endemoniados en el país de los Gerasenos, dos en Mateo, uno en Marcos; la curación de los ciegos en la salida de Jericó, dos en Mateo y uno en Marcos—, decimos, que Marcos reproduce la catequesis de Pedro que se limitaba a referir lo que atañía al más célebre de los dos endemoniados y al más conocido de los ciegos. Hay diferencia en el relato, pero no contradicción.

La historia de la higuera maldecida, narrada como acontecida en un solo día por Mateo (XXI, 18-22), es referida por S. Marcos como acontecida y acabada en dos días (XI, 12; 20-26), se explica poco más o menos como los hechos que acabamos de ver. Mateo en el caso presente no hizo notar las dos mañanas; mas Pedro que había tomado parte en el suceso y había dirigido una pregunta al maestro, cuando la mañana siguiente había visto que la higuera se había secado, debió de hacer la distinción entre los dos días, y así Marcos, según la catequesis de Pedro, ha indicado los dos días.

Todos los otros casos de semejanza o desemejanza que se podrían citar aquí, se pueden, a nuestro modo de ver, explicar como los precedentes, acudiendo ora a la tradición oral o catequesis de Pedro, ora al Evangelio aramaico, ora a algún otro testigo de Cristo.

Ciertamente Marcos ha tenido a su disposición estas tres fuentes, y no es necesario recurrir a otros para obtener una solución satisfactoria de la cuestión sinóptica entre Mateo y Marcos.

Si es sencillo el problema sinóptico entre Mateo y Marcos, no lo es tanto entre Mateo, Marcos y Lucas juntos. El Evangelio de Lucas, en efecto, rebosa de curiosas semejanzas y desemejanzas, ora con Mateo, ora con Marcos, ora con los dos. Es, pues, de máxima importancia para el lector que busca una solución fundada sobre hechos históricos y no sobre creaciones fantásticas, determinar las

fuentes de las cuales pudo servirse Lucas, rechazando por otra parte todas las que la C. B. ha rechazado explícita o implícitamente.

El Evangelio aramaico, como ya dijimos, es el verdadero Evangelio primitivo y ha salido de la pluma de Mateo. Este, para componerlo, no tuvo necesidad ni de un Proto-Mateo cualquiera, ni de *Logia* diferentes de su propio Evangelio. Este Proto-Mateo y estos *Logia* jamás existieron: luego ni Marcos, ni Lucas han podido consultarlos.

Mas lo que Lucas pudo consultar, o habría podido consultar, es en primer lugar: una fuente teológica de primer orden en S. Pablo, que exponía los misterios de nuestra santa fe, basándolos sobre los grandes hechos de la vida de Jesucristo y las verdades que el Señor había venido a revelar al mundo.

Ha podido tener a su disposición numerosas fuentes históricas escritas y orales; las revelaciones de la Sma. Madre de Dios para escribir sus dos primeros capítulos, etc. Del mismo Lucas (en la prefación) sabemos que ha hecho indagaciones indirectas sobre todas las cosas desde el principio, entre los que habian sido testigos oculares y ministros de la palabra. Entre éstos hemos nombrado a S. Pedro, S. Santiago el Menor, S. Bernabé, S. Felipe. Además consultó muchas obras escritas sobre el Salvador.

Un estudio comparativo entre el Evangelio de S. Lucas, de S. Mateo y San Marcos, nos hace ver que S. Lucas se sirvió para escribir su obra, de los escritos inspirados de sus dos antecesores.

Este es el conjunto de las fuentes de Lucas: son numerosas y suficientes, parece, para explicar las semejanzas y las desemejanzas del tercer Evangelio respecto a los dos primeros, ya sea con relación al plan general, ya sea con relación a la elección de los hechos y al modo de narrarlos.

Para concluir, la cuestión sinóptica que creemos no será jamás positiva y adecuadamente resuelta, es cuestión delicada y no se le puede dar, ni permitir que se le dé una solución contraria a la historia fundada en la verdad, ni una solución contraria a la fe y a las verdades cristianas, ni soluciones que minen a la sordina los cimientos del edificio sobre el cual descansa el cristianismo.

En resumen y en conformidad con las respuestas de la C. B. de 1912 respecto al Evangelio de S. Lucas y respecto al problema sinóptico, decimos:

1º. El segundo y tercer Evangelio (se trata siempre de los Evangelios que la Iglesia nos pone en manos hoy día) son respectivamente de estos autores: Marcos, discípulo de S. Pedro y su intérprete; y Lucas, colaborador de S. Pablo y su compañero de viaje. Esta conclusión es declarada cierta y debe ser tenida como tal.

2º. Nuestros tres Sinópticos han sido escritos en el orden siguiente: primero, Mateo; segundo, Marcos; tercero, Lucas. Lucas acababa de escribir los *Hechos* al fin del primer encarcelamiento de Pablo en Roma, esto es, desde fines del año 63 ó a principios del 64. Antes de publicar los *Hechos*, había ya publicado su Evangelio. Antes que el de Lucas había aparecido el de Marcos; y antes que el de Marcos, el de S. Mateo. Esto equivale a decir que Marcos y Lucas, y con mayor razón Mateo, son notablemente anteriores al año 70.

La autoridad de Marcos se funda sobre la predicación de Pedro y otras fuentes dignas de fe, tanto orales como escritas; igualmente la autoridad de Lucas se funda sobre la predicación de Pablo y otras fuentes dignas de fe, unas orales y otras escritas. Los hechos narrados por estos dos Evangelistas, los discursos referidos, merecen plena fe, aun por el lado puramente histórico.

La C. B., en compendio, sobre la cuestión sinóptica dice:

Para explicar las semejanzas y desemejanzas que se descubren entre los Sinópticos, respecto al plan general que han seguido, a la elección de los hechos, al modo de narrarlos, es permitido a los escritores que tratan del problema sinóptico, apelar a la semejanza o a la diversidad de las fuentes ya orales, ya escritas por ellos consultadas, o también a la hipótesis de que un Evangelista ha podido conocer y servirse del Evangelio o de los Evangelios que lo precedieron. Pero nadie se atreva a contradecir lo que antes ha sido determinado, especialmente respecto a los verdaderos autores de nuestros Evangelios actuales y al orden según el cual aparecieron.

Y si alguno pretende, según el sistema llamado de las dos fuentes, sostener que el autor del primer evangelio se sirvió, para escribirlo, por una parte de Marcos y por otra de los pretendidos *Logia*; o dice, según el mismo sistema, que Lucas también escribió su Evangelio sirviéndose de los mismos *Logia*, sepa que con eso iría en contra de las decisiones de la Comisión Bíblica.

## 295. Decreto de la Comisión Bíblica sobre los Evangelios Sinópticos.

**De la cuestión sinóptica, o sea de las mutuas relaciones entre los tres primeros Evangelios.**

I. Salvos los principios que según lo precedentemente establecido deben del todo seguirse, en especial sobre la autenticidad e integridad de los tres Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, sobre la identidad sustancial del Evangelio griego de Mateo con su original primitivo, y sobre el orden de tiempo en que todos ellos fueron escritos, ¿es lícito a los exegetas, para explicar las semejanzas o desemejanzas de esos Evangelios, entre tantas y tan opuestas opiniones de los críticos, disputar con toda libertad y acudir a hipótesis de tradición escrita u oral, o aun sostener la dependencia de uno respecto del anterior o anteriores?

Resp.: *Afirmativamente.*

II. ¿Estarán dentro de los principios ya establecidos, los que, sin ningún testimonio de tradición ni argumento histórico, abrazan con tanta facilidad la hipótesis vulgarmente llamada *de las dos fuentes*, la cual pretende explicar la composición del Evangelio griego de Mateo y del Evangelio de Lucas principalmente con la dependencia de ambos del Evangelio de Marcos y de la llamada colección de las palabras del Señor? y ¿puede en consecuencia sostenerse libremente esta hipótesis?

Resp.: *Negativamente* a una y otra pregunta.

El 26 de junio de 1912, etc.

## CAPITULO VIII

## Del cuarto Evangelio considerado separadamente

## 296. Vida de S. Juan, Apóstol y Evangelista.

S. Juan, hijo de Zebedeo y de Salomé, juntamente con S. Andrés, hermano de S. Pedro, parece fué discípulo de S. Juan B. antes de ser con su hermano Santiago el Mayor, discípulo de Jesús. Entre los Apóstoles fué amado singularmente por el Señor y hallado digno de que se le confiara por Jesús el cuidado de su santísima Madre. Después de la venida del Espíritu Santo, S. Juan con S. Pedro tuvo las principales partes en la fundación de la Iglesia, de tal manera que justamente con S. Pedro y Santiago el Menor (llamado el hermano del Señor), fué contado entre las *columnas de la Iglesia* (*Gal. II, 9*).

Zebedeo fué bastante rico (*Marc. I, 20* «cum mercenariis»); Salomé fué una de las piadosas mujeres que siguiendo al Señor en sus peregrinaciones, con la B. Virgen María estuvieron junto a la cruz y después fueron las primeras en recibir del ángel el anuncio de la resurrección de Jesús (*Marc. XV, 40 sq.; XVI, 1*). S. Juan, uno de los discípulos del Bautista que fueron los primeros en seguir al Señor (*Joan. I, 35 sqq.*), no quedó desde luego con El, sino que fué llamado como su hermano Santiago al apostolado después de Pedro y Andrés. En la última cena como «discípulo, a quien amaba Jesús», reclinó su cabeza «en el seno de él» (*Joan. XIII, 23*); luego que vió el sepulcro vacío, creyó que el Señor había resucitado (*Id. XX, 8*), y sobre el lago de Genezaret fué el primero en reconocer al Señor (*Id. XXI, 7*). De los *Hechos*, III, 1 sqq.; IV, 13; VIII, 14 y *Gal. II, 9*, se ve cuán grande parte tuvo en la fundación de la iglesia de Palestina y qué lugar ocupó en la Iglesia entera.

Hasta cuándo haya permanecido en Palestina, no se puede determinar con certeza. Consta de tradición cierta, que pasó los últimos años de su vida en Asia Menor, y morando en Efeso gobernó las iglesias asiáticas; desterrado por el emperador Domiciano «propter verbum Dei et testimonium Jesu = *por la palabra de Dios y el testimonio de Jesús*» (*Apocal. I, 9*) en la isla de Patmos, vió aquellas misteriosas cosas que en su Apocalipsis consignó a la Iglesia. Habiendo vuelto del destierro a Efeso y tomado de nuevo el gobierno de las iglesias de Asia, escribió su Evangelio, y en Efeso, siendo anciano de cerca de cien años, murió santamente bajo el Emperador Trajano (98 - 117).



Mas como los hipercríticos ponen en duda todas estas cosas, las confirmaremos con los testimonios de los Padres. S. Irineo frecuentemente habla del ministerio asiático de S. Juan, y como por medio de S. Policarpo fué discípulo mediato del mismo Apóstol, merece en esta cuestión toda fe; pues invoca como testigos a los presbíteros «qui in Asia cum Joanne discípulo Domini convixerunt = que en Asia habían vivido en compañía de Juan el discípulo del Señor» (c. *Haer.* II, 22); con palabras claras asevera «Joannem discipulum Domini, qui et supra pectus eius recumbabat, Ephesi commorantem edisse Evangelium = que Juan discípulo del Señor, que también se reclinaba sobre su pecho, mientras permanecía en Efeso, publicó el Evangelio» (Ibid. III, 1); llama la iglesia de Efeso testigo de la tradición apostólica «Joanne permanente apud eos usque ad Traiani tempora = quedando entre ellos Juan hasta los tiempos de Trajano» (Ibid. III, 3), etc. Por aquel tiempo del mismo modo hablan del Apóstol Juan como rector de las iglesias de Asia S. Policrates, obispo de Efeso, y Apolonio, valiente adversario de los Montanistas en Asia (*Eus.* H. E. V. 24; 18). A éstos se agregan todos aquellos que enseñan que el Apocalipsis fué escrito por Juan Apóstol, esto es, con rarísimas excepciones, un coro entero de Padres desde la edad de S. Justino M.; y las epístolas de S. Juan escritas a las siete iglesias de Asia (*Apoc.* I, 4 - III, 22) evidentemente hacen suponer que su autor tuvo el gobierno de ellas. Con grandísima probabilidad se asigna al tiempo de Domiciano (81 - 96) el destierro de S. Juan. San Irineo claramente lo indica cuando asevera que la visión apocalíptica se verificó *ad finem imperii Domitiani* = hacia el fin del imperio de Domiciano; concuerdan con él S. Victorino Petav., Eusebio y S. Jerónimo.

Nerva sucesor de Domiciano, rompió los decretos de su predecesor y así S. Juan pudo volver a Efeso y gobernar de nuevo las iglesias de Asia. Después de Irineo los más de los Padres enseñan que S. Juan vivió hasta el imperio de Trajano, y aunque muriera de muerte natural, «non impar meritum in Petro, qui passus est, et in Joanne, qui passus non est», porque Juan tenía en hábito la virtud de la paciencia, que Pedro hizo ver en la obra (S. Agustín).

## 297. Autenticidad del Cuarto Evangelio.

Muchísimos racionalistas, siguiendo a los antiguos *Alogos*, impugnaron con grandísimo tesón el origen apostólico del Cuarto Evangelio.

Los Alogos o Alogianos (*negadores del Logos o Verbo*), herejes del Asia Menor, rechazaban al Verbo predicado por S. Juan y el Cuarto Evangelio.

En contra de J. D. Strauss, que diciendo que toda la historia evangélica constaba de mitos, impugnó la autenticidad de todos los Evangelios, y en contra de F. Chr. Baur, que enseñó que el cuarto Evangelio fué compuesto hacia el año 170 en Asia Mayor o en Alejandría, y en contra de otros racionalistas de la neocrítica alemana, demostrando que el Apóstol S. Juan es verdaderamente el autor del Cuarto Evangelio, en primer lugar traeremos los testimonios históricos, después averiguaremos lo que el mismo Evangelio dice de su autor, finalmente examinaremos las objeciones que se hicieron contra el origen apostólico del 4º Evangelio.

1. *Testimonios históricos de que S. Juan es el autor del Cuarto Evangelio.* — Ninguno niega que a fines del segundo siglo el cuarto

Evangelio estaba propagado en toda la Iglesia y era reconocido por obra genuina del Apóstol S. Juan; mas un libro compuesto por un falsario cualquiera entre los años 130 y 170, no era posible que fuese recibido en toda la Iglesia a fines del mismo siglo, y mucho menos reconocido por todos como apostólico.

Mejor se conocerá la fuerza de este argumento si se pondera la autoridad de los testigos de origen apostólico. A la verdad, el primer testigo es S. Irineo (c. Haer. III, 1), el cual diciendo que Juan, el último de los Evangelistas, publicó en Efeso en Asia su Evangelio, declarando con precisión el tiempo y el lugar, bastante claramente indica haber él aprendido estas cosas de su maestro Policarpo, discípulo de S. Juan. Anteriormente a Irineo, hacia el año 170, el autor del *Fragm. Murator.*, con palabras claras ya había dicho: «Quarti Evangelii auctorem esse Joannem ex discipulis = *que de los discípulos Juan es el autor del Cuarto Evangelio*». Tertuliano (l. IV, c. Marc.) atribuye en términos expresos a S. Juan la composición del Evangelio de su nombre. En el c. 2º después de establecer el principio de que «el Instrumento evangélico»<sup>1</sup> (es decir, los Evangelios escritos), «tiene por autores a Apóstoles o a varones apostólicos», continúa: «Entre los Apóstoles nos infiltran la fe Mateo y Juan».

Por el mismo tiempo en Oriente Clemente Alejandrino, exponiendo el origen de los cuatro Evangelios canónicos, llegando al cuarto se expresa así: «Refería el glorioso presbítero que Juan, el último de todos los Evangelistas, viendo en los otros tres Evangelios perfectamente expuesto lo perteneciente a la naturaleza humana de Jesucristo, a petición de sus familiares compuso un Evangelio pneumático (espiritual)» (*Eus. H. E. l. VI, 14*).

S. Teófilo, ya obispo de Antioquía por los años de 169, en el c. 22 del l. II de su obra a Autólico, habla en general de los escritores canónicos, «entre los cuales, prosigue, Juan dice: *En el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios*»; palabras que literalmente dan principio a nuestro cuarto Evangelio.

A estos testimonios clarísimos añadimos las versiones hechas cuando más tarde a mediados del siglo segundo, y rogamos a nuestros adversarios, que nos expliquen cómo un libro forjado a mediados del segundo siglo no se sabe por cuál falsario, ni dónde, ni cuándo, ni cómo, haya podido ser atribuido al Apóstol Juan como a autor, ya hacia el año 170 tanto en Antioquía y Alejandría, como en Roma, Cartago, Lyon, en todo el Oriente y el Occidente.

Faltan testimonios *expresos* más antiguos en que Juan es nombrado como autor; con todo, es cierto que el Evangelio de S. Juan fué conocido por los apologistas del segundo siglo, máximamente por S. Justino M. y por los inmediatos discípulos de los Apóstoles S. Ignacio M. y el autor de la epístola *ad Diognetum* (escrita a principios del 2º siglo), y fué usado por ellos de la misma manera

<sup>1</sup> Tertuliano emplea ese término forense por la analogía de los Evangelios en la Iglesia con los títulos legales escritos de propiedad u origen en la sociedad civil.

que los otros Evangelios. Los Santos Papías y Policarpo se sirvieron de la primera epístola de S. Juan, que con razón es llamada prefacio del Evangelio de S. Juan, y lo supone.

S. Justino claramente alega *Joan.* I, 20, 23; y trae las palabras de Zacarías XII, 10 como se leen en *Juan* XIX, 37. Taciano, su discípulo, puso todo el Evangelio de S. Juan en su Diatesarón. Coetáneo de Taciano fué S. *Claudio Apolinar* de cuyo libro sobre la Pascua (de los dos fragmentos que nos quedan) se deduce que conoció el Evangelio de S. Juan y lo equiparó a los otros Evangelios. S. Ignacio (uno de los Padres Apostólicos) en sus Cartas hace uso de conceptos y expresiones que sólo se leen en el Evangelio de S. Juan.

No solamente los Doctores católicos, sino los herejes gnósticos más caracterizados y antiguos, Basírides, que se jactaba de ser discípulo de San Matías; Ptolomeo y su maestro Valentín, conocieron y emplearon el cuarto Evangelio como de redacción apostólica y escrito por S. Juan. Ptolomeo cita el pasaje I, 3, como «palabras del Apóstol», y de los valentinianos S. Irineo dice que «emplearon entero el Evangelio según S. Juan». (c. *Haer.* III, 11). Los valentinianos heredaron de Valentín su jefe la posesión del cuarto Evangelio, pues dicho heresiarca llama al demonio «Príncipe del mundo», frase característica del Evangelio de S. Juan, y cita además el pasaje X, 8.

2. *Argumentos internos.* Consta, pues, de los testimonios históricos que el Evangelio, del cual a fines del segundo siglo en toda la Iglesia S. Juan Apóstol. era reconocido como autor, durante todo el siglo segundo fué usado como obra apostólica por los Padres ortodoxos y por los mismos herejes. Y que Juan es verdaderamente su autor, se colige del mismo libro; porque más de una vez el autor claramente se descubre a sí mismo. Y al testimonio del Evangelio se añade la autoridad de la primera Epístola, que todos los Padres atribuyen a Juan.

a) El discípulo, a quien Jesús amaba «escribió estas cosas», es decir el cuarto Evangelio (*Juan* XXI, 24); y es sentencia común, apoyada en el mismo Evangelio, que con este título se designa a S. Juan. Jesucristo entre los doce Apóstoles mostró predilección a Pedro, Santiago y Juan, como se ve en el Huerto, en la Transfiguración, en casa de Jairo; el discípulo amado es uno de estos tres. Ahora bien, el discípulo amado aparece distinto de Pedro en el episodio XXI, 18-23, y en la Cena; Santiago había muerto el año 44, cuando seguramente nadie pensaba en escribir el cuarto Evangelio; sólo queda Juan!

b) En todo el curso del Evangelio se observa un silencio constante sobre la familia de Zebedeo, pues nunca se nombra ni a los hijos por su nombre propio, ni a Salomé: al padre una sola vez, XXI, 2, y allí mismo ocurre también, por única vez, la denominación genérica de los «hijos del Zebedeo».

Este silencio sistemático obedece indudablemente a un designio premeditado, pues precisamente el cuarto Evangelio es el que da más detalles personales sobre el mayor número de Apóstoles. ¿Cuál podrá ser, pues,

la causa de tan marcada diferencia? Nada la explica mejor que la modestia del autor, que no juzgó prudente nombrarse a sí mismo ni a los miembros de su familia, cuando había de expresar acerca de su persona circunstancias tan honoríficas.

c) El autor es indudablemente judío, pues está familiarizado con la historia, usos, costumbres, vaticinios, sectas religiosas del pueblo judío; pues en las citas del Antiguo Testamento emplea muchas veces el texto original, v. gr. VI, 45 = Is. LIV, 13; XIII, 18 = Ps. XLI, 9, etc.; conoce además con toda exactitud la geografía y topografía de Palestina; circunstancias inexplicables en un judío de la Diáspora.

d) El autor declara haber sido testigo presencial e inmediato de la vida pública de Jesús; así I, 14; XIX, 35; XXI, 24; pero además ocurren innumerables rasgos y detalles en la serie de la narración, que denuncian claramente al escritor. La viveza y expresión casi dramática de los diálogos; la exactitud y precisión de los mismos, el carácter de *objetividad*, de intermediación y de narración original de los hechos, los pormenores minuciosos sobre lugares y tiempo, distancias, intervención de personas presentes al suceso, están completamente de acuerdo con la conclusión a que nos lleva el examen de la tradición.

f) En la primera Epístola (I, 1-3; cf. II, 12-14 gr.) S. Juan habla de una obra suya ya terminada, que contiene la narración de aquellas cosas en las cuales había intervenido como testigo inmediato; ahora bien, entre todos los libros que se atribuyen a S. Juan, fuera de nuestro Evangelio, no hay otro al que conviene aquella descripción; luego también en su primera Epístola él es testigo de la autenticidad de nuestro libro <sup>1</sup>.

*Objeciones.* Las objeciones de los adversarios que se desumen del mismo Evangelio, se apoyan sobre erróneas interpretaciones del mismo Evangelio, y las más no merecen el honor de la refutación.

Hay una doble clase de objeciones: Unas nacen de la comparación de este Evangelio con los anteriores y de éstas se tratará en el capítulo siguiente; y las otras surgen sólo de este Evangelio; a éstas se contesta brevemente. Se dice a) que el autor ignoró que los Pontífices judíos no se cambiaban anualmente (XI, 49): b) que dijo que Betania estaba en la otra parte del Jordán (I, 28); c) o que da por existentes ciudades que nunca existieron, como Sichar (IV, 5), Aenon prope Salim (III, 23).

Contestamos: a) Diciendo S. Juan que Caifás era el pontífice de *aquel año*, no afirma que los Pontífices se mudaban anualmente, sino que hace remarcar quién tuvo el pontificado *aquel año* tan célebre por la muerte de Jesús, y no se preocupa de hacernos saber si ocupó aquel cargo antes y después; b) Mejor que los racionalistas sus intérpretes, distingue dos Betanias (I, 28 y X, 40; XI, 1, 18); c) No es justo acusar de ignorante a autor alguno cuando nos habla de ciudades que hoy día no conocemos; por otra parte, de las ciudades indicadas buena cuenta dan los intérpretes.

Una sola objeción parece tener algún peso y es la siguiente. El autor

<sup>1</sup> Como ya lo hemos observado, los caracteres internos de un libro, no deben tomarse como criterio único o primario de prueba, porque pueden ser equívocos: mas cuando se ha demostrado anteriormente la autenticidad del mismo libro por medio del testimonio histórico, los caracteres del libro pueden servir de excelente confirmación a la conclusión establecida, como sucede en el caso presente.

siempre habla de los «judíos» como si él no fuese de origen judío, o como quien nada tiene que ver con ellos (II, 6: «secundum purificationes Judaeorum»; III, 1: Nicodemus, princeps Judaeorum; V, 1: dies festus Judaeorum, VI, 4, etc.)<sup>1</sup>.

Para resolver esta objeción débese advertir, que S. Juan usa el vocablo *judíos* en varios sentidos; algunas veces con él designa a todos los Israelitas (IV, 9, etc.), a veces a los habitantes de Judea en cuanto se distinguen de los de Galilea (VII, 1, 11), a veces, por último, con un sentido más especial, designa a aquellos que conservando la Ley antigua aun después de su abrogación, formaban como una nueva secta religiosa. Pues nuestro Evangelio fué escrito cuando, destruída Jerusalén, derribado el templo, dispersado todo el pueblo, ya no existía la nación judía; y la mayor parte del pueblo, habiendo rechazado a su Mesías, habíase apartado de la religión de sus padres, ni podía ser considerada como legítima continuación de aquel pueblo, al que habían sido hechas las promesas. Por tanto S. Juan a los seguidores de esta nueva secta religiosa y a sus antecesores los fariseos, que se habían opuesto al Señor que predicaba, los llama «judíos» en oposición con los «verdaderos Israelitas» (I, 44), y con estos «judíos» nada de común tenía ni quería tener S. Juan. Por una razón parecida a ésta, algunas veces S. Juan habla de la Ley como si no tuviera o hubiese tenido relación con ella (VIII, 17; X, 34; XV, 25); pues nunca San Juan fué afectado ni lo podía haber sido por la Ley en el sentido en que estos «judíos» entendían la Ley.

## 298. Integridad del Cuarto Evangelio.

Respecto a la integridad del cuarto Evangelio, además de V, 4 y XXI, 1 - 25, principalmente se pone en duda la historia de la mujer adúltera (VII, 53 - VIII, 11). Mas los argumentos que se aducen en contra de las dos primeras perícopas, no son de algún peso. En cuanto a la historia de la mujer adúltera, aunque no esté en muchos y buenos códices, con todo, no sólo se debe tener como parte genuina del Evangelio por el decreto del C. Tridentino, sino que también se demuestra su genuinidad con suficientes argumentos críticos.

Contra el verso del c. V (del ángel que bajaba en la piscina probática) se objeta su omisión en el código sinaítico, en B, C, D (códices griegos escritos en caracteres unciales), y en la versión siria. Pero estas razones no son suficientes contra el testimonio de todos los demás unciales, aunque, en general, posteriores a los citados; porque tales códices pueden representar, y muchas veces representan, aunque relativamente recientes, lecturas muy antiguas, y más que las del código sinaítico y de B, C, D. Pero sobre todo hállase el verso en la Vulgata, en la Itala y demás versiones que seguramente, sobre todo la Itala y la Vulgata, representan códices antiquísimos del siglo II y I. Hállase también citado el verso en S. Cipriano, Cirilo Alejandrino, S. Ambrosio y el antiquísimo Tertuliano.

<sup>1</sup> «Conforme a la purificación de los Judíos; — Nicodemus, príncipe de los Judíos; — V, 1. día de la fiesta de los Judíos».

Mayores dificultades ofrece la historia de la mujer adúltera. Falta en los mejores códices (el sinaítico, B, C, A), en muchos otros unciales, en muchos minúsculos, en la mayor parte de los Evangeliarios, en muchos códices de las versiones ítala, siríaca, armenia, copta; y los intérpretes griegos no la explican.

Se añade. El estilo y lenguaje es más sinóptico que el de S. Juan; por último la intercalación del episodio rompe la unidad del relato VII, 52 - VIII, 12. ¿Cuál es el valor de estos argumentos?

En frente de los códices griegos y las versiones citadas están la siríaca, la ítala, la Vulgata, que traen el pasaje; sobre todo la Vulgata lo consigna en todas sus ediciones. Este último testimonio es de grande autoridad por representar la Vulgata un texto más antiguo que los mejores códices griegos hoy existentes. En frente de los 8 códices unciales que nos refieren dicha historia, se pone un número mucho mayor de códices unciales que la refieren; y en frente de los Evangeliarios que la omiten, se colocan más de trescientos códices griegos que la consignan. S. Jerónimo dijo que se leía «in multis graecis et latinis exemplaribus = en muchos ejemplares griegos y latinos». El que en los Padres griegos no se halle explicado el pasaje, prueba poca cosa: a ese silencio se opone en primer lugar el testimonio de los Padres latinos que exponen el pasaje: los comentarios de Orígenes no han llegado completos a nosotros; en ellos hay una laguna que comprende desde V, 1 hasta VIII, 19 de S. Juan. En S. Cirilo y S. Crisóstomo la omisión se explica, porque sus Comentarios son discursos pronunciados en la Iglesia donde no se leía la sección en cuestión.

A pesar de la autenticidad de este pasaje, fácilmente se explica su omisión en muchos códices y principalmente en los leccionarios. Parecía a algunos que su lectura en público no era conveniente, de ahí la omisión.

Dice S. Agustín: «Nonnulli modicae fidei, vel potius inimici verae fidei, metuentes, credo, peccandi immunitatem dari mulieribus suis, illud quod de adulterae indulgentia Dominus fecit, abstulerunt de codicibus suis (*De Coniu. adult.* II, 7).<sup>1</sup>

A los que objetan que la intercalación del episodio rompe la unidad del relato VII, 52 - VIII, 12, contéstase que no se rompe la narración aunque se admita la sección intermedia, pues no hay dificultad en que Jesucristo volviera a tomar el día siguiente un argumento doctrinal semejante al del día anterior; pues la acción de escribir Jesús en tierra era recordar a los Doctores el pasaje de Jeremías, donde se declara: «serán escritos en la tierra los que abandonaren la fuente de agua viva»; crimen en que habían incurrido los fariseos el día precedente recusando a Jesucristo cuando se proclamaba fuente de aguas vivas (VII, 37 cf. *Jerem.* XVII, 12-13). A los que oponen la diferencia de estilo y lenguaje, contestamos, que la multitud de variantes que S. Juan tiene, por decirlo así, en cada pericopa, anula y destruye toda base sólida para una objeción.

De la autenticidad de XXI, 1-25 no se puede dudar porque absolutamente todos los testigos críticos defienden aquel capítulo íntegro. Tal vez se puede conceder que S. Juan terminado ya el Evangelio, le haya agregado como apéndice este Capítulo, si bien antes de la primera publicación del Libro. Alguno cree que los presbíteros de la iglesia de Efeso han agregado al c. 21 los versos 24-25 para corroborar con su testimonio la verdad de la narración de S. Juan.

<sup>1</sup> «Algunos hombres de poca fe, o más bien enemigos de la verdadera fe, temiendo, creo, que se diera a sus mujeres libertad de pecar, quitaron de sus códices lo que el Señor en su indulgencia hizo en favor de la mujer adúltera».

Mas esto no tiene fundamento sólido alguno; y quitados los dos últimos versos, el Evangelio quedaría privado de su conveniente conclusión. Lo relatado en el c. XXI, parece un complemento casi necesario de la relación sobre la negación de Pedro, y S. Juan tal vez lo habría dejado (pues ya por extenso y con exactitud había sido referido por los Sinópticos) si no hubiese querido contraponer a la triple negación de Pedro una triple profesión de fe y amor.

## 299. Fin y destinación del Cuarto Evangelio.

S. Juan con su Evangelio quiso demostrar principalmente el carácter mesiánico y la divinidad de Jesús, y predicar la necesidad de la fe en El como Cristo e Hijo de Dios. Esto aparece tan claramente de todo el relato de su Evangelio, que los Padres ya unánimemente insinúan que éste fué el fin primario que se propuso el Evangelista.

Los más de los intérpretes con razón ven indicado el fin de todo el Evangelio en las palabras con que el Evangelio termina el relato de la segunda aparición del Señor resucitado: «Haec scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus (*Messias*), filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine eius» (XX, 31) <sup>1</sup>. Ya desde el principio propone su tesis: «Vidimus gloriam eius quasi Unigeniti a Patre = *Vimos la gloria de él, gloria como de Unigénito del Padre*» (I, 14) y luego empieza a probarla con los testimonios de S. Juan Bautista (I, 34) y de los primeros discípulos (I, 41, 45, 49); a los cuales añade el primer milagro con el cual Jesús «manifestó su gloria» (II, 11). «En la casa de su Padre», echados los vendedores, provocado a que probara su misión divina con un milagro, ya predice su futura resurrección como el mayor de los milagros (II, 16, 18, 22). En presencia de Nicodemus se declara Hijo de Dios enviado por el Padre, para que todo el que cree en El, no perezca (III, 16 sqq.); y el Evangelista confirma esta declaración con otro testimonio del Bautista (III, 31). No hay, por decirlo así, párrafo en todo el libro en que no se afirme o por Jesús mismo o por otros, su carácter mesiánico y divinidad, y en que no se predique la necesidad de la fe en El. El Evangelista en la historia de la Pasión, hace ver que la muerte del Señor respondía a los vaticinios antiguos (XII, 15, 38, 40; XIII, 18; XIX, 24, 28, 36, 37), y demuestra que Jesús voluntariamente se sujetó a la muerte (XVIII, 4 sqq.; 32 sqq.; XIX, 10 sqq.; 28 sqq.).

Los Padres todos reconocieron este peculiar carácter y fin del Evangelio de S. Juan. Dice *Orígenes*: «Ninguno de los Evangelistas manifestó tan claramente la divinidad de Jesús, como Juan». «Escribe de la divinidad del Salvador más profundamente y llega al Verbo mismo con temeridad no tanto audaz, cuanto feliz», dice S. Jerónimo. Y S. Agustín: «Los tres primeros Evangelistas han caminado en la tierra como con el hombre Señor y pocas cosas dijeron de la divinidad; pero Juan no sólo se levantó sobre la tierra, sino también sobre todo el ejército de los Angeles y llegó a Aquel por el cual todas las cosas fueron hechas». (In Joan. tr. 36; de Con. Ev. I, 4). Concordando con éstos, Clemente Alej., S. Efrén, S. Epi-

<sup>1</sup> «Mas éstos (*milagros*) han sido escritos, para que creáis que Jesús es el Cristo (*el Mesías*), el Hijo de Dios; y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre».

fano, enseñan que S. Juan a los primeros Evangelios que con preferencia trataban de la naturaleza humana de Cristo, añadió «spirituale Evangelium = un Evangelio espiritual».

S. Juan destinó su Evangelio no a los neófitos recién recibidos en la Iglesia, sino a las Iglesias ya adultas del Asia Menor, para preservarlas de los errores de Cerinto y de otros herejes, que entonces empezaban a esparcirse <sup>1</sup>. Los Padres nos dicen esto, y lo confirma también la índole del libro.

Comparando el Evangelio de S. Juan con el de S. Mateo y el de San Marcos, se ve que es diferente el fin que cada uno de estos tres Evangelistas se propuso. S. Mateo para confirmar en la fe a los neófitos judíos les demuestra el carácter mesiánico de Jesús por el cumplimiento de los vaticinios; S. Marcos confirma a los neófitos paganos con los milagros que prueban la divinidad y el dominio divino de Jesús, y S. Juan, referidos en su libro pocos milagros (si se exceptúa la historia de la pasión), y recordados pocos vaticinios, trae los testimonios del mismo Jesucristo sobre su divina naturaleza, y las profesiones de fe con que San Juan Bautista, los Apóstoles y el pueblo entero reconocen su carácter mesiánico. Destinó, luego, su Evangelio a lectores, a los cuales las palabras del Señor, de S. Juan B. y de los Apóstoles eran de mayor autoridad, que el relato de los milagros; esto es, dirigió su libro a los Cristianos adultos en la fe, que debían ser prevenidos contra los herejes. Los autores de estos errores eran unos cristianos perversos, «qui ex nobis prodierunt = que salieron de entre nosotros» (antes estaban en la Iglesia con nosotros) «sed non erant ex nobis = pero no eran de nosotros» (del número de los verdaderos fieles, del que nos gloriamos de ser nosotros), los cuales negando que Jesús es el Cristo, niegan al Padre y al Hijo (1 Joan. II, 19 sqq.).

Por aquel tiempo levantáronse los herejes Cerintianos, los Ebionitas, y los Nicolaitas, los cuales, haciendo distinción entre Jesús y el Cristo, Hijo de Dios («qui solvunt Jesum = que dividen a Jesús» Cf. 1 Joan. IV. 3), dijeron que Jesús fué puro hombre, y negaron que el Verbo se encarnó y que el Hijo de Dios vino en carne humana. Según Cerinto, el Cristo se unió con Jesús en el bautismo, pero que se apartó de él antes de la pasión, de modo que sólo Jesús padeció; según los Ebionitas que querían la justificación por medio de la antigua Ley, Jesús por la observancia de la Ley se hizo el Cristo, etc.

Todas las más recientes epístolas de los Apóstoles nos hacen ver que los comienzos de los errores de los gnósticos se deben buscar en el tiempo apostólico; y de la Apocalipsis, II, 2, 6, 9, 14) se ve cuán latamente las herejías se hayan esparcido en Asia Menor.

Por tanto, S. Juan escribió su libro no propiamente con el fin de confutar directamente aquellos herejes, sino para prevenir a los Cristianos contra ellos. De ahí en su magnífico prólogo enseña que el Verbo se hizo carne, y contra Cerinto hace ver que ya antes del bautismo Jesús era reconocido como Hijo de Dios (I, 15, 29-34). Por esto sacó sus argumentos, que dirigió a los cristianos ya confirmados en la fe, de las palabras del mismo Cristo y de las profesiones de fe de los Apóstoles. Por esto trata casi solamente de la persona de Cristo e inculca muchísimo la fe en

<sup>1</sup> Véase la Nota de la Pág. 411.



Jesucristo Hijo de Dios, «ut credentes vitam habeant in nomine eius = para que, creyendo, tengan vida en su nombre» (Cf. Joan, XX, 31). Por esto contra los Cerintianos enseña que en Jesús que padece y muere, se han cumplido aquellos vaticinios, que habían sido hechos de Cristo; y para precaver a los cristianos del error de los Ebionitas, habla «de la Ley» con cierto desprecio en cuanto era por ellos creída necesaria. De ahí se explica como en S. Juan «Cristo» e «Hijo de Dios» signifiquen la misma e idéntica cosa, y estos nombres se tomen promiscuamente el uno por el otro. San Mateo había probado el carácter de Mesías de Jesús; fin principal de San Juan fué probar que Jesús es el verdadero y propio Hijo de Dios, que, hecho carne, habitó entre nosotros.

También es enseñanza cierta de los Padres, confirmada por la índole del libro, que S. Juan da por conocidos de sus lectores los Evangelios sinópticos, y que quiso con su Evangelio completarlos.

En efecto, Clemente Alejandrino dijo: «Joannes quum videret in aliorum Evangeliiis ea, quae ad corpus pertinent, tradita esse, a familiaribus rogatus afflatus Spiritu S. spirituale Evangelium conscripsit = Juan viendo en los Evangelios de los otros las cosas que pertenecen al cuerpo, rogado por sus familiares, inspirado por el Espíritu Santo escribió un Evangelio espiritual» (Eus. H. E. VI, 14). En este sentido hablan también Eusebio (H. E. III, 24), S. Efrén, S. Epifanio, S. Jerónimo (*de Vir. ill.* 9) y otros. Y a la verdad, muchísimas veces S. Juan habla de tal manera, que no se le entendería si no se dieran por conocidos los otros Evangelios. Jesús es llamado por Felipe y los Judíos *hijo de José*, y en el relato de S. Juan la madre de Jesús es presentada como conocida (I, 45; VI, 42; II, 1) mientras S. Juan en ninguna parte habla expresamente de los padres de Jesús. Para explicar quién sea Lázaro, dice que fué de la aldea de María y de Marta su hermana (XI, 1), mas quiénes hayan sido aquellas hermanas, los lectores deben saberlo del Evangelio de S. Lucas. Habla *de los doce* sin otra especificación (VI, 69 sqq.; XX, 24); quiénes fueron aquéllos, lo supone conocido de los otros Evangelios. Dice «nondum missus fuerat Joannes in carcerem = todavía no había sido Juan echado en la cárcel» (III, 24) y en ninguna parte había hablado de esta encarcelación que los Sinópticos habían referido, etc. Como da por conocidos los tres Evangelios, por esto mismo quiso omitir aquellos muchos milagros y los otros testimonios de la divinidad de Jesús que ya habían sido relatados, para confirmar su tesis con nuevos y más altos argumentos.

### 300. Orden del Cuarto Evangelio.

S. Juan sigue en su Evangelio con tanto cuidado el orden de tiempo en los hechos, que presenta una verdadera cronología de la vida pública del Señor, y nos da a conocer que Jesús enseñó desde su bautismo hasta su muerte por tres años y algunos meses.

S. Juan indica el tiempo de casi todas las cosas que narra. Después del prólogo, luego distribuye cada hecho según los días en que aconteció, de manera que con una semana entera llegamos a las bodas en Caná de Galilea (I, 29, 35, 43; II, 1). De Caná baja el Señor a Cafarnaúm, donde quedó «no

muchos días» (II, 12); desde ese momento el Evangelista dispone todas las cosas según las fiestas de los Judíos: II, 13 (*pascua*); V, 1 (día de la fiesta de los Judíos); VI, 4 (*pascua*); VII, 2, 14 (*scenopegia*); X, 22 (*encaenia*); XI, 55 y XII, 1 (*pascua*). En esta serie sólo el «dies festus Judaeorum» que se menciona en V, 1 carece de nombre; por este motivo ya desde el tiempo de los Padres se nota gran discrepancia de pareceres entre los intérpretes para definirlo; con todo creemos que tienen más razón los que identificándolo con la fiesta de Pascua, creen que la vida pública del Señor abarca 4 Pascuas y que duró más de tres años.

El Evangelista con el orden cronológico unió de tal manera el orden de las cosas, que eligió de cada uno de los períodos de la vida del Señor, aquellos hechos de los cuales aparece como el Señor manifestó en vida y en muerte su divina gloria. De ahí nacen las dos partes en que se divide el libro; cada una de éstas a su vez se subdivide en otras tres secciones, como se ve del siguiente bosquejo.

PRÓLOGO (I, 1-18) *es el fundamento dogmático del Evangelio.* El Verbo eterno aunque se hubiese manifestado por la creación y la revelación, no era conocido por los hombres sujetos al pecado, ni era recibido por los suyos cuando vino a lo suyo, aunque a aquellos por quienes era recibido les diera suma dignidad, y hecho carne manifestara con la distribución de la gracia y de la verdad su gloria.

PARTE PRIMERA (I, 19-XII, 50). *Manifestación de la gloria divina en la vida pública de Jesucristo.*

1. Por aquellos que son de buena voluntad es recibido con fe, pero no por todos con fe suficiente (I, 19-III, 54).

Con perfecta fe es recibido por Juan B. que públicamente profesa esta gloria (I, 19-34) y por los primeros discípulos, que habiéndola profesado, son confirmados en la fe por el primer milagro (I, 35, II, 12); con fe imperfecta por los de Jerusalén en la *primera pascua* (II, 13-25), por Nicodemo (III, 1-21) y los habitantes de la Judea y los discípulos del Bautista, que necesitan de un nuevo testimonio de su maestro sobre la divinidad del Señor (III, 22-26); de nuevo con fe perfecta por la Samaritana (IV, 1-26), por los demás samaritanos (IV, 27-42), por los Galileos y el reyezuelo de Cafarnaúm (IV, 43-54).

2. Los Fariseos siempre más ardientemente impugnaban la manifestación de la gloria de Cristo, hasta que deciden matarle (V, 1-XI, 56).

En la *segunda pascua* en Jerusalén después de un gran milagro obrado por Jesús, prorrumpe la infidelidad de los Judíos (V, 1-18), a los cuales el Señor inútilmente expone con cuál derecho El se dice igual a Dios (V, 19-47).

En la *tercera pascua* en Galilea a pesar de dos grandes milagros obrados por el Señor (VI, 1-21), también entre los discípulos de Galilea la infidelidad se manifiesta, cuando piden mayores milagros: mas no entienden ni creen al mayor milagro que se les promete, por el sentido carnal de ellos (VI, 22-72).

En la fiesta de los tabernáculos (*scenopegia*) del mismo año, para la cual el Señor subió a Jerusalén (VII, 1-13), los Fariseos infieles

ya quieren prenderle (VII, 14-53). Después que confundió a los acusadores de la adúltera y se proclamó luz del mundo (VIII, 1-20) siguió una vehemente disputa, y queriéndole los Fariseos apedrear (VIII, 21-59), salió del templo. El sábado siguiente, estando los Fariseos más irritados por la curación de un ciego (IX, 1-41), el Señor a aquellos malos pastores se presenta a sí mismo como buen pastor (X, 1-21).

En la fiesta de la dedicación (*encaenia*) finalmente el Señor se subtrae a las insidias de los Judíos, retirándose a la Perea (X, 22-42); de donde llamado por las hermanas de Lázaro, resucitó a éste muerto de cuatro días (XI, 1-45); pero los Fariseos obcecados establecen matar a Jesús (XI, 46-56).

3. Antes que llevaran a cabo este designio, la manifestación de la gloria de Cristo reporta el triunfo sobre los adversarios, incompleto sí, pero presagio de la completa victoria que luego seguiría (XII, 1-36).

Seis días antes de la *última pascua* María unge los pies del Señor, y muchos Judíos creen en El (XII, 1-11); en triunfo, aclamándolo el pueblo, entra en su ciudad (XII, 12-19); también los gentiles quieren verle, y Dios lo glorifica con una voz venida del cielo (XII, 20-36).

4. En el *epílogo* de esta parte (XII, 37-54) el Evangelista expone por qué no todos querían acercarse a El con la fe.

PARTE SEGUNDA (XIII, 1 - XXI, 23). *Manifestación de la gloria divina en la muerte de Jesucristo.*

1. Esta manifestación en la última cena es recibida por los discípulos con la fe (XIII, 1 - XVII, 26).

El Señor, después de haber lavado los pies a los discípulos, echó de en medio de ellos al traidor, predijo la negación de Pedro (XIII, 1-38), los consuela confirmando su fe y prometiéndoles el Espíritu S. (XIV, 1-38), les recomienda una unión íntima con El (XV, 1-XVI, 4), levanta la esperanza de ellos indicando los frutos de su salida de este mundo (XVI, 5-33), y finalmente con solemne oración pide al Padre para sí la glorificación, para los discípulos la perseverancia, para todos la verdadera unión (XVII, 1-26).

2. La manifestación de la gloria de Cristo que padece y muere, es rechazada por sus enemigos (XVIII, 1 - XIX, 37).

El Evangelista narrando la historia de la pasión y muerte de Jesús mira principalmente a hacer ver que el Señor en el huerto (XVIII, 6 sqq.), y en presencia del sumo sacerdote (XVIII, 20 sqq.), y delante de Pilatos (XVIII, 36 sqq.; XIX, 9 sqq.), y en la muerte (XIX, 30), y después de la muerte (XIX, 33 sqq.), hace ver que manifestó su gloria y que en él se han cumplido los vaticinios.

3. La manifestación de la gloria de Cristo muerto y resucitado alcanza pleno triunfo sobre los adversarios (XIX, 38; XXI, 23).

José de Arimatea y Nicodemus profesándose abiertamente sus discípulos, sepultaron honrosamente su cuerpo (XIX, 38-42); resucitado el tercer día, con sus apariciones confirma la fe de sus discípulos (XX, 1-31); apareciendo cerca del lago de Tiberíades constituye a Pedro pastor supremo de la Iglesia (XXI, 1-23).

EL EPÍLOGO (XXI, 24, 25) atestigua que la narración, aunque incompleta, es verdadera.

### 301. Tiempo y lugar donde fué escrito el Cuarto Evangelio.

Si se mira la índole y el fin del libro, los Padres con razón enseñaron que fué escrito hacia el fin del primer siglo. No consta si fué escrito en la isla de Patmos o en Efeso.

Los testimonios de los Padres y la índole del libro prueban que S. Juan escribió su Evangelio después de los otros Evangelistas. De la explicación de S. Juan sobre las palabras del Señor respecto a la muerte de S. Pedro (XXI, 18-19) se colige que lo escribió después del martirio de S. Pedro; pues los sagrados escritores antes del cumplimiento no acostumbran explicar los vaticinios referidos. El modo de hablar de las cosas de Jerusalén como si no existieran más (XI, 18; XVIII, 1; XIX, 41; a diferencia de V, 2, 3, 4) parece indicarnos que escribió, sólo después de la destrucción de Jerusalén.

Los más de los Padres hacen remontar el origen del cuarto Evangelio al último decenio del I siglo, y con esta tradición concuerdan el fin y la índole de él, puesto que hemos visto que lo escribió contra Cerinto y los Ebionitas. De documentos históricos consta que Cerinto del Egipto llegó a Efeso hacia el fin del I siglo, ni antes de aquel tiempo la secta de los Ebionitas (nacida en Palestina después del año 63) había invadido otras iglesias. Toda la manera de argumentar del Evangelista, enseña que sus lectores ya habían vivido bastante largo tiempo en la fe, y que habían necesitado en lugar de leche, alimento sólido. — S. Irineo piensa que S. Juan escribió su Evangelio después de haber vuelto de su destierro a Efeso.

## CAPITULO IX

### Concordia de los cuatro Evangelios

#### 302. Del Cuarto Evangelio comparado con los Sinópticos.

Ya los Padres habían señalado la diferencia existente entre el Cuarto Evangelio y los tres primeros. Pero sin razón los modernos «críticos» hablan de cierta oposición y pugna existente entre los cuatro Evangelios.

Cuando los Padres dicen que S. Juan agregó a los tres primeros Evangelios un Evangelio *espiritual*, principalmente consideran el argumento tratado por los Evangelistas; mas los modernos encontrando también gran diferencia en la manera de enseñar que el Señor siguió según los Sinópticos y según San Juan, sin razón, deducen que se ha de rechazar la narración de los Sinópticos, o la de S. Juan. En pocas palabras haremos ver de dónde se origine la diferencia que se atribuye al Señor tanto en las cosas narradas, como en el método de narrarlas. Y si concedemos que hay diferencia, haremos ver que sin razón se quiere establecer oposición y pugna entre los Evangelistas.

El que considera el doble fin que se propuso S. Juan, ante todo no se admirará de ver que el Evangelista se haya apartado en la selección de las cosas referidas, de los Evangelistas que le precedieron. Porque para completar la narración de ellos, debió referir otros hechos y otros dichos, de los cuales más claramente se patentizara la manifestación de la gloria divina del Unigénito Hijo de Dios.

S. Juan tiene pocas cosas comunes con los Sinópticos; esto es, dos milagros que repite para explicar la ocasión del preclaro sermón de la Eucaristía (VI, 1 - 21), y la historia de la Pasión, a la que añade muchos detalles omitidos por los otros Evangelistas. Dicesc que los Sinópticos han escrito de lo que el Señor hizo en la Galilea, y que Juan añadió lo que hizo antes de la semana de la Pasión en Jerusalén y la Judea. El Cuarto Evangelio refiere pocas cosas del ministerio del Señor en la Galilea (I, 43; II, 12; IV, 43 - 54; VI, 1; VII, 13).

Del fin primario que S. Juan se había propuesto, se explica cómo haya querido suplir esta parte de la vida del Señor. Porque para persuadir más y más a sus lectores que «Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, en el cual creyendo, los hombres alcanzarían la vida eterna», sigue al Señor en aquellos lugares y en aquellas ocasiones, en las que manifestó más claramente su gloria, y afirmó más abiertamente su divinidad, y esto lo hizo principalmente cuando en los días de fiesta subió a la casa de su Padre. Sin duda también en Galilea el Señor había manifestado con muchos milagros su poder divino, y con hermosísimos discursos su infinita sabiduría; pero S. Juan para confundir a los gnósticos <sup>1</sup> que neciamente se ensoberbecían de su escondida γνῶσις, quiso presentar al Señor que afirmaba en la presencia de los príncipes y doctores de Israel su divinidad con grandes milagros y sublimes discursos. Luego teniéndose en cuenta el doble fin que S. Juan se propuso, se explica bastantemente por qué se diferencia, en las cosas que refiere, de los Evangelistas que le precedieron.

<sup>1</sup> Gnósticos, de *gnosis*: ciencia, conocimiento. Con el nombre de *gnosticismo*, o falsa *gnosis*, se indicó una multitud de herejías nacidas en el segundo siglo de la Era cristiana. Los Padres de la Iglesia hacen derivar el gnosticismo de la filosofía pagana y sobre todo de la de Platón. Los rasgos característicos de la *gnosis* herética eran:

1º Una noción tan abstracta como es posible de la divinidad, y su trascendencia llevada a los últimos límites por encima de este mundo fenomenal;

2º Por consiguiente, la distinción entre Dios y el autor del mundo (Demurgo, arquitecto del mundo), el cual es concebido como limitado, ignorante y perverso, separado de la divinidad por multitud de seres intermedios;

3º La oposición absoluta entre el espíritu y la materia; la materia es un caos, está privada de esencia o identificada con el mal.

De donde se sigue: *a*) que el Salvador no tiene cuerpo, ni ha tomado verdaderamente nuestra humanidad, sino una naturaleza superior y sobrehumana en un cuerpo fantástico (docetismo); *b*) negación de la resurrección de la carne; *c*) desprecio de los sacramentos unidos con signos sensibles, con objetos materiales; *d*) negación del poder redentor de la Pasión de Jesucristo, cuya misión consistía sólo en manifestar al Dios Supremo oculto a los hombres y desconocido antes de él, etc.

4º Tendencias extremas en el terreno moral: o un ascetismo llevado a los últimos límites del fanatismo, o una relajación desenfadada (consecuencia

Por la misma razón se explica también el *diferente modo de enseñar del Señor* que se ve entre los Sinópticos y S. Juan, o más bien el diferente carácter de los discursos del Señor relatados por ellos. Porque los tres primeros Evangelistas refieren los discursos que el Señor hizo principalmente de cosas morales en presencia de oyentes sencillos; mas S. Juan añade aquellos otros discursos más sublimes en que Jesús trató de los más altos misterios de la fe en presencia de los doctores del pueblo.

Los discursos del Señor en los Sinópticos de ordinario exponen los preceptos de vida moral y las cosas de la fe más fáciles de entenderse, con estilo sencillo y acomodado a la inteligencia del pueblo; mas en los discursos que S. Juan refiere en su Evangelio, Jesús «*nihil humanum dicit, sed quidquid loquitur ex spiritualibus abyssis haustum est = nada humano dice, sino que todo lo que habla es sacado de los abismos espirituales*» (S. Chrys. in Joan. hom. 1, 2).

Y a esta sublimidad del argumento responde el estilo frecuentemente abstracto, y de consiguiente más obscuro, y muchas veces también grandioso y augusto. Las parábolas y símiles no solamente son más raros, sino también más sublimes y más a propósito para aclarar los dogmas, que para enseñar preceptos de vida. Sin razón, pues, esta diferencia se toma como oposición o pugna entre los Evangelistas. Los mismos Sinópticos, en efecto, dicen que de una manera habló el Señor al pueblo y de otra a sus discípulos (*Matth. XIII, 10 sqq. et parall.*); y es cosa de suyo evidente que de una manera mostró el advenimiento del reino de los cielos a pobres pescadores, y de otra confundió la soberbia de los Fariseos y refutó las capciosas cuestiones de los Escribas; de una manera habla a Nicodemo (*Joan. III, 1 sqq.*) y de otra a la Samaritana (*VI, 5 sqq.*). De la diferente índole de los oyentes se explica suficientemente la diferente *forma* de los discursos; principalmente si consideramos que también la mayor sublimidad del argumento tratado en los discursos del cuarto Evangelio, exige un modo de decir más sublime.

Algunos racionalistas, a su vez, para probar que los discursos de este Evangelio son forjados por S. Juan, dicen que en el resto del Evangelio en que habla él y en la primera Epístola del mismo Apóstol, tiene casi siempre el mismo estilo. A éstos respondemos que no es deshonoroso para el discípulo si imita el mismo estilo de su maestro, y que S. Juan con fiel memoria recordó el *sentido* de los discursos del Señor hechos en aramaico, y con la asistencia del Espíritu Santo, los refirió fielmente, mientras les dió una *forma* externa (construcciones, dicciones griegas, etc.). Por otra parte, muchas veces hace ver con cuánta exactitud haya conservado hasta las palabras del maestro (II, 19 sqq.; IV, 32 sqq.; VII, 33 sqq.; XI, 11 sqq. etc.).

---

del antinomismo), con desprecio de las buenas obras y exaltación de la gnosis;

5º Distinción de los hombres en tres categorías: a) espirituales, pneumáticos — gnósticos; b) anímicos — católicos — y c) materiales — paganos;

6º Abusos, falsa interpretación y corrupción de las Santas Escrituras; admisión de otros supuestos libros sagrados y de una revelación secreta, distinta, por consiguiente, de la pública. (Hergenroether, *Hist. de la Igles.*, t. 1, pág. 285 - 288).

La desemejanza que acabamos de indicar, es claro que no perturba la plena concordia de los cuatro Evangelios; ni se encuentra otra diferencia ya en el relato de la vida pública, ya en el de la pasión y resurrección, que pueda de ninguna manera considerarse como contradicción, con tal que los pasajes evangélicos se examinen sin prevenciones o prejuicios.

A la verdad no faltan algunos intérpretes acatólicos que dicen que Juan quiso corregir las narraciones sinópticas; pero los ejemplos que pretenden citar, sólo prueban que S. Juan tuvo en vista el que el relato de los tres primeros Evangelistas no fuera mal entendido por los incautos lectores.

Solamente en la historia de la pasión y resurrección es necesario aclarar algunas dificultades.

a) Parece que la más grave dificultad es la siguiente: Los Sinópticos asignan para la última cena un día diferente del que señala S. Juan.

Según los primeros, en efecto, «prima die Azimorum = *el primer día de los Azimos*» el Señor comió la pascua (*Matth. XXVI, 17; Marc. XIV, 12; Luc. XXII, 7*); y se dice que Juan señala el día precedente, de manera que el Señor fué crucificado el primer día de los Azimos. El Señor cenó «ante diem festum Paschae = *antes del día de la fiesta de la Pascua*» (*Joan. XIII, 1*), y el día siguiente los Judíos no quisieron entrar en el pretorio «ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha = *por no contaminarse, y por poder comer la Pascua*» (*XVIII, 28*) y Pilatos se sentó en su tribunal aquel día que «erat Parasceve Paschae = *era el día de la preparación de la Pascua*» (*XIX, 14*). — Los Padres y los más antiguos intérpretes que no ignoraron esta dificultad, estuvieron firmemente persuadidos de que en esta cuestión no podía haber verdadera contradicción. Ya antiguamente fueron propuestas varias soluciones de esta dificultad: entre todas la siguiente es la más probable. Absolutamente admitimos, que el Señor comió con sus discípulos la verdadera y propia cena pascual según la Ley el día legítimo (esto es, la víspera del día 14 de Nisán); esto, en efecto, lo dicen claramente los Sinópticos (*Matth. XXVI, 17; Marc. XIV, 12; Luc. XXII, 7, 15*), y concedemos también que los Judíos aquel día en que murió Cristo, todavía no habían comido el cordero pascual; esto, en efecto, lo dice San Juan XVIII, 28, y se ve claramente de toda la narración; porque el día que seguía a la comida de la pascua, para los Judíos era como el sábado, en que debían abstenerse de toda obra servil. Mas según sus tradiciones, como ya lo reparó *Ruperto Tuit* (in *Matth. X, 13*) y con testimonios rabínicos lo confirmó *Paulo Burg.* (*Additam. ad Lyran. Post. in Matth. 26*), los Judíos trasladaban al sábado siguiente el primer día de pascua si caía en viernes, para no tener que abstenerse de toda obra servil dos días íntegros, lo que les era bastante difícil e incómodo. Mas el Señor dejando esta tradición, según la Ley, la víspera del 14 de Nisán, que aquel año era jueves, comió el cordero, mas los Judíos para no estar obligados a celebrar dos días de fiesta, según sus tradiciones trasladaron la cena pascual a la víspera del día 15 de Nisán, que era el viernes; y así aconteció que aquel sacrificio cruento, del cual el cordero pascual era figura, se consumió en el Gólgota casi en la misma hora en que los Judíos en el atrio del templo mataban sus corderos. Y que aquel año se ha verificado esta traslación, lo insinúan Lucas y Marcos, donde dicen que el Señor comió la pascua aquel día «quo necesse erat occidi pascha = *en que se debía matar la pascua*» *Luc. XXII, 7*. «Primo die azymorum, quando pascha immolabant = *el primer día de los azimos, cuando inmólaban el cordero pascual*» *Marc. XIV, 12*. Luego esta solución de la expuesta dificultad no carece de fundamento escripturístico.

b) Se encuentran muchas dificultades en las narraciones de la triple negación de Pedro, pues parece que no concuerdan los Sinópticos ni entre sí ni con Juan, ya sea respecto al tiempo de la predicción (*Luc.* XXII, 34 y *Joan.* XIII, 38 *antes*, pero *Matth.* XXVI, 33 sq. y *Marc.* XIV, 29 sq. *después* de la salida del cenáculo), ya sea respecto al modo de la predicción (sólo *Marc.* habla del doble canto del gallo), sea respecto al lugar de la triple negación (*Joan.* XVIII, 12 - 14 parece designar el atrio de Anás, los Sinópticos el de Caifás), ya sea respecto a las personas que provocan la negación, como quiera que al menos en la segunda negación son diferentes en todos los Evangelistas.

Pero las dos primeras dificultades no son de alguna importancia, pues nada obsta que se diga que el Señor la haya repetido porque Pedro no había sido amonestado bastante en la primera predicción, y que se afirme que Marcos haya detallado con más exactitud el tiempo del canto del gallo (*Marc.* XIII, 35); la tercera vigilia de la noche («gallicantus») empieza hacia medianoche, cuando el gallo canta por primera vez, y termina hacia la aurora, cuando canta de nuevo; luego en Marcos Jesús define claramente el principio y el fin de la tercera vigilia. Respecto al lugar de la negación, sin razón se dice que hay contradicción: porque Juan también dice que Pedro entró en el atrio del pontífice (XVIII, 15); y el pontífice no puede ser otro diferente del que es llamado con este nombre inmediatamente antes (v. 15), es decir Caifás. Cómo deba ser explicado XVIII, 24, es otra cuestión que no respecta esta dificultad. Finalmente en las personas que provocaron las negaciones no encuentra dificultad el que considera que las negaciones fueron hechas en presencia de una gran turba de gente; en una turba de gente en que se impugna a un hombre, varias recriminaciones son proferidas por varios al mismo tiempo, de manera que las varias relaciones, aunque nombren a varias personas, del todo concuerdan con la verdad.

c) Según S. Marcos, XV, 25, 33, 34 (cf. *Matth.* XXVII, 45, 46) el Señor fué crucificado hora *tertia*, hora *sexta* se cubrió de tinieblas toda la tierra, y hora *nona* expiró; según S. Juan, XIX, 14, Pilatos «hora *quasi sexta*» entregó a Jesús para que fuera crucificado. Una probable solución de la dificultad la dieron *Eusebio* y *Ammonio*, etc., los cuales juzgaron que fué error de los copistas y que en Juan se debe leer «hora *quasi tertia*». Otra probable solución se puede encontrar en los varios modos de contar las horas; que traen los intérpretes.

d) De ninguna importancia son las demás discrepancias en la historia de la pasión; del *título* de la cruz, de los vestidos del Señor sorteados, etc.

e) Finalmente las diferencias que se notan en las apariciones del Señor resucitado, fácilmente se concilian si se atiende a dos cosas. No son las mismas mujeres, las que *Luc.* XXIII, 56 sq. dice que prepararon los aromas «*ante sabbathum*, antes *del sábado*», y aquellas otras que *Marc.* XVI, 1, refiere que compraron aromas «*finito sabbatho*, *pasado el sábado*»; por esto también en las apariciones se deben distinguir dos grupos de mujeres. Además, es necesario advertir, que no han recibido aquellas varias apariciones inmediatamente, o que todas aquellas cosas se hicieron en el espacio de una o dos horas; en efecto, los dos discípulos, cuando bastante tarde después del mediodía, se fueron a Emmaús, todavía no habían oído nada de la aparición del Señor (*Luc.* XXII, 22 - 24).

### 303. Distribución cronológica de la narración de los Evangelios.

Para que se viera más claramente la perfecta concordia de los Evangelios, desde los tiempos más antiguos, muchos ya se esforzaron



por reunir los relatos de los cuatro Evangelistas en uno solo (*armonía evangélica*).

Como S. Juan presenta con las fiestas judías que dice celebró el Señor, una especie de orden cronológico de la vida de Jesús, conviene que su narración sea siempre la base o fundamento de toda armonía evangélica. Después en los Evangelios Sinópticos, y principalmente en el tercero, en el cual más rigurosamente se observa el orden cronológico, se han de buscar algunos indicios con los cuales la narración de ellos pueda enlazarse con la del cuarto Evangelio. Por este medio se alcanzará trazar con bastante grande verosimilitud según el orden de tiempo al menos las líneas generales de la vida pública del Señor.

Anteriormente hemos dicho que la vida pública del Señor es comprendida entre cuatro Pascuas; de la cuarta, en que Jesús padeció, hablan todos los Evangelistas; la tercera, en la cual nos refiere S. Juan (VI, 1 sqq.) que Jesús multiplicó los panes y prometió la institución de la SS. Eucaristía, es recordada por los otros, en cuanto narran la misma multiplicación de los panes; también de la segunda pascua, encontramos un indicio indirecto en los tres Sinópticos. Y creemos que Lucas insinúa los viajes que el Señor hizo el último año para celebrar las fiestas de los tabernáculos y de la dedicación. Con la ayuda de estas indicaciones se alcanza distribuir las narraciones evangélicas casi en cada año de la vida pública del Señor. Véase Cornely. (N. Test. L. Hist. c. IV, § 9).

### 304. Decreto de la Comisión Bíblica sobre el autor y verdad histórica del Cuarto Evangelio.

I. «De la constante, universal y solemne tradición de la Iglesia vigente ya desde el II siglo, como principalmente se deduce: *a)* de los testimonios y alusiones de los SS. Padres, de los escritores eclesiásticos, y aun de los mismos herejes, que debiéndose reconocer como derivados de los discípulos de los Apóstoles o los primeros sucesores, por necesario nexos se enlazan con el origen mismo del libro; *b)* de haber sido recibido siempre y doquiera el nombre del autor del cuarto Evangelio en el canon y los catálogos de los Libros Sagrados; *c)* de los antiquísimos códices manuscritos y versiones en varias lenguas; *d)* del público uso litúrgico desde los principios de la Iglesia esparcido en todo el orbe; prescindiendo del argumento teológico, ¿se demuestra con tan sólido argumento histórico que Juan Apóstol y no otro debe ser reconocido por autor del cuarto Evangelio, que las razones alegadas en contra por los críticos no alcancen a desvirtuar de manera alguna esta tradición?»

Resp.: *Afirmativamente.*

II. «Las razones internas también, que se deducen del texto del cuarto Evangelio separadamente considerado, del testimonio del escritor y del manifiesto parentesco del mismo Evangelio con la I Epístola de Juan Apóstol, ¿se han de juzgar de tal naturaleza que confirmen la tradición, que seguramente atribuye al mismo Apóstol el cuarto Evangelio? Por otra parte, las dificultades que se sacan del cotejo del mismo Evangelio con los otros tres, teniendo presente la diversidad de tiempo, fin y oyentes, para los cuales o contra los cuales el autor escribió, ¿pueden resolverse satisfactoriamente, como los SS. Padres y los exegetas católicos lo han hecho en diversas partes?»

Resp.: *Afirmativamente a la una y otra parte.*

III. «No obstante la práctica que desde los primeros tiempos estuvo constantemente en vigor en toda la Iglesia, de sacar argumentos del cuarto Evangelio como de documento propiamente histórico, tenida en consideración, no obstante, la índole peculiar del mismo Evangelio y la intención manifiesta del autor de ilustrar y defender la divinidad de Cristo sirviéndose de los mismos hechos y discursos del Señor, ¿se puede decir, que los hechos narrados en el cuarto Evangelio son totalmente o en parte forjados para esto: que sean alegorías o símbolos doctrinales, y que los discursos del Señor no son propia y verdaderamente discursos del Señor, sino composiciones teológicas del escritor, aunque puestos en los labios del Señor?»

Resp.: *Negativamente.*

Día 29 de Mayo de 1907.

Si hay un Evangelio que molesta a los enemigos de lo sobrenatural, de la religión revelada, del origen divino del cristianismo, de la misión divina de Jesucristo, de la divinidad de su persona, es cabalmente el de San Juan. Ahora bien, en estos últimos tiempos los enemigos de nuestra fe han ensayado un nuevo método, una táctica nueva para aniquilar su valor. En el escrito de S. Juan han pretendido ver una obra de fantasía y de contemplación místico-teológica. Para ellos no era más una obra histórica, y el Cristo de Juan, o del platónico que escribió bajo el nombre de Juan, no era más el Cristo de la historia. Todo era simbólico en este Evangelio, que no representaba más el pensamiento del verdadero Cristo ni de sus apóstoles; sino el pensamiento en aquel estado, al que lo había llevado la evolución natural, después de un siglo de cristianismo, etc. Y poco a poco en nombre de la ciencia y de los métodos científicos se llegó al extremo de no dejarnos en las manos sino Evangelios, cuya antigüedad, autenticidad, valor histórico, eran sacudidos en tal forma, que apenas podía uno atreverse a fundarse sobre ellos para asentar la demostración cristiana, la demostración católica y todo aquello que es fundamento de la teología y de la fe. Muchos católicos, mie-

dosos ante la amenaza de ser tildados de retrógrados, de conservadores ignorantes, de espíritus pequeños, que no están al tanto de los métodos científicos, etc., fueron a formar en las filas de nuestros adversarios.

Era tiempo de parar este torrente de libertad mal entendida y los extravíos de la mente y de la imaginación, y poner las cosas en su lugar; de poner sobre aviso a los apologistas de la fe; que empezaban a comoverse, de que nada tenían que cambiar de su antigua situación. Esto es cabalmente lo que hizo la C. B. con sus respuestas sobre S. Juan en 1907 y sobre los Evangelios Sinópticos más tarde (como hemos visto anteriormente).

El Decreto que precede se puede resumir así:

1º El cuarto Evangelio (el que presentemente nos pone en manos la Iglesia), es obra del Apóstol S. Juan. La historia misma basta para demostrarlo, y las razones críticas que se oponen, no teniendo fundamento, no han hecho caer la antigua tesis.

2º El Evangelio de S. Juan es un documento del todo histórico; los hechos que refiere no son alegorías, no son hechos inventados para simbolizar o servir de marco a alguna doctrina, sino hechos realmente acontecidos y plenamente históricos. Igualmente los discursos puestos en los labios de Jesús por S. Juan, son discursos del Salvador, no elucubraciones teológicas de Juan. Los teólogos pueden, de consiguiente, como por el pasado, apoyarse sobre este Evangelio, como sobre un documento histórico, para demostrar o probar sus tesis fundamentales, como por ejemplo, la divinidad de Jesucristo, etc.

## CAPITULO X

### Los Hechos de los Apóstoles

#### 305. Autenticidad de los Hechos de los Apóstoles.

El quinto libro del N. T. se llama *Πράξεις Ἀποστόλων* = Acta vel Actus Apostolorum: *Hechos de los Apóstoles*, y en el prefacio se dedica al mismo Teófilo, al cual el autor dice haberle ya dedicado el primer tratado «de todo lo que hizo y enseñó Jesús, desde su principio, hasta el día en que fué recibido en el cielo (I, 1 - 2)».

S. Crisóstomo dice con razón que el autor dió a su obra ese título. El autor de la misma manera que en su primer tratado (*el Evangelio*) eligió solamente los dichos y hechos del Señor, que creyó conducentes para confirmar la fe de Teófilo, así en este segundo tratado reunió para el mismo fin algunas cosas obradas por algunos Apóstoles. Y de las palabras mismas del prefacio se desprende que el autor del tercer Evangelio, es el mismo que el de los Hechos; lo cual es bastantemente probado por la semejanza del estilo y de la narración que se observa en los dos libros.

Eusebio, colocando los Hechos entre los *omologóumena* o sea entre los libros canónicos de autoridad incontestada (cf. n. 14), nos atestigua que fueron tenidos por libros divinamente inspirados desde

la edad Apostólica. A la verdad, en las obras que de los Padres Apostólicos y de los Apologistas del 2 siglo nos quedan, no faltan pasajes que confirman el testimonio de Eusebio; y los mismos más antiguos herejes atestiguan, cuando menos indirectamente, que los Hechos en el 2º siglo formaban parte del canon de la Iglesia.

Varios Padres Apostólicos hacen alusión a los Hechos, como S. *Clemente Romano*, S. *Ignacio M.*, S. *Policarpo*. Entre los Apologistas del siglo 2 S. *Justino M.* usó los Hechos. Inmediatamente después de la época de S. Justino M. abundan los testimonios que colocan los *Hechos* entre los libros sagrados y que los atribuyen como a autor a S. Lucas, V. g. el autor del *fragm. Murat.* en la iglesia Romana es riquísimo testigo; los fieles Vienenses y Lugdunenses en su Epístola alegan casi expresamente los *Hechos*. San Irineo con los *Hechos* prueba abundantemente que Lucas fué compañero de Pablo. Siguen los testimonios de Tertuliano, Clemente Alejandrino, Orígenes, Eusebio, etc. (Véase el Com. de la C. B. en el Cap. siguiente).

No obstante estos testimonios los hiper-críticos no atribuyen al Compañero de S. Pablo los Hechos, porque, dicese, algunas cosas dichas de San Pablo pugnan con las Epístolas del Apóstol o no combinan bastante con ellas, y algunas narraciones, por no ser históricas revelan a un escritor más reciente. Mas la primera objeción erróneamente supone que el autor de los Hechos ha querido narrar toda la vida de Pablo; y la segunda sólo se apoya sobre un prejuicio racionalista.

### 306. Fin de los Hechos y su autoridad histórica.

Está fuera de toda duda, que S. Lucas en sus Hechos se dirigió a los mismos lectores de su Evangelio, y tuvo en escribirlos el mismo fin que al poner por escrito su Evangelio.

De la destinación y fin del tercer Evangelio ya hemos tratado anteriormente; vimos que Lucas se propuso probar la universalidad de la salud traída por Cristo, que el primer derecho de entrar en el reino mesiánico competía a los Judíos. Ahora bien, en los Hechos saca de la historia de la Iglesia primitiva sus argumentos para probar la misma verdad. Enseña, pues, que el Evangelio manifestó su saludable virtud primeramente entre los Judíos, luego que los Apóstoles llenos de Espíritu Santo empezaron a propagar en Jerusalén y la Judea la doctrina del Señor; el mismo Evangelio, después que Pedro, príncipe de los Apóstoles, recibió en la Iglesia con el bautismo al primer pagano, Cornelio Centurión, y después que los Apóstoles aprobaron la iglesia antioquena formada de paganos por la misión de Bernabé, no manifestó menor virtud por medio de Pablo, Apóstol de las gentes, entre los gentiles de Galacia, Asia, Macedonia y Grecia, y en este sentido se puede también decir que el autor de los Hechos quiso demostrar la verdad de las últimas palabras del Señor: «Recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y me serviréis de testigos en Jerusalén, y en toda la Judea, y Samaria y hasta el cabo del mundo» (*Act. I, 8*); porque estas palabras son como el compendio de todo el libro, y la narración de los Hechos prueba su cumplimiento con el mismo orden con que fueron dichas.

Los modernos «críticos» ven en los Hechos un fin bien diferente; y si lo que piensan éstos fuera verdad, se derribaría toda la autoridad histórica del libro. Porque, estando a lo que estos *críticos* pretenden, el autor para conciliar entre sí a los judaizantes del bando de S. Pedro y los universalistas del bando de S. Pablo, habría tratado toda la historia de la primitiva Iglesia a la manera de los escritores de fábulas novelescas para disimular aquella gran contrariedad que se dice hubo entre S. Pedro y otros antiguos Apóstoles y S. Pablo. Mas todo este sistema, que los *críticos* se han esforzado en sostener con sendos volúmenes, luego que se examinan los argumentos que aducen, se ve que se apoya sobre arbitrarias ficciones.

### 307. Orden y cronología de los Hechos.

Aunque los Hechos sigan un orden cronológico, con todo según el fin que el autor se propuso, se pueden dividir convenientemente en dos partes: en la primera se refiere la fundación y la propagación de la Iglesia en la Judea y la Samaria; en la segunda, su propagación entre los gentiles.

PRIMERA PARTE. Origen de la Iglesia y su propagación entre los Judíos (I 1 - IX, 43).

1. *Fundación de la Iglesia y sus principios entre los Judíos en Jerusalén* (I, 1 - II, 47). Promesa del Espíritu Santo (I, 1 - 11). Elección del nuevo Apóstol: preparación de la fundación de la Iglesia (I, 12 - 26). Se funda con la venida del Espíritu S. (II, 1 - 11): felices comienzos después de la predicación de S. Pedro (II, 12 - 47).
2. *Propagación y confirmación de la Iglesia entre los Judíos de Jerusalén* (III, 1 - VII, 59). Primera persecución (III, 1 - IV, 31); singular caridad de los cristianos: castigo de Ananías y Safira (IV, 32 - V, 11). Nueva persecución (V, 12 - 42). Los Apóstoles eligen a 7 diáconos, y uno de éstos, Esteban, sufre el martirio (VI, 1 - VII, 59).
3. *Propagación de la Iglesia por la Palestina, la Samaria y la Siria* (VIII, 1 - IX, 43). Propagación del Evangelio en la Judea y la Samaria (VIII, 1 - 40). Conversión de S. Pablo (IX, 1 - 30). S. Pedro visita las iglesias fundadas en la Judea (IX, 31 - 43).

SEGUNDA PARTE. La Iglesia fundada entre los gentiles por los primeros Apóstoles, es propagada por S. Pablo (X, 1 - XXVIII, 31).

1. *Comienzos de la Igl. entre los gentiles y caridad de la nueva Igl. hacia la más antigua* (X, 1 - XII, 25). Cornelio centurión es bautizado por S. Pedro (X, 1 - XI, 18). Fundación de la iglesia de Antioquía: la aprueban los Apóstoles (XI, 19 - 26): su caridad y limosnas llevadas a Jerusalén por S. Pablo y Bernabé (XI, 27 - XII, 25).
2. *Divergencia surgida entre los Judíos y gentiles convertidos dirimida por los Apóstoles* (XIII, 1 - XV, 35). Primer viaje apostólico de Bernabé y Pablo por Chipre, etc. frutos alcanzados (XIII, 1 - XIV, 26). Excitación de Judío-cristianos por causa de la circuncisión, calmada por el Concilio de los Apóstoles (XV, 1 - 35).

3. *Propagación del Evangelio entre los gentiles de Macedonia, Acaya y Asia Menor* (XV, 36-XXI, 15). Pablo en su *segundo viaje apostólico* visitadas las iglesias antes fundadas (XV, 36-XXVI, 5), en la Macedonia funda las iglesias de Tesalónica y Filipos (XVI, 6-XVII, 15; y en Acaya funda la de Corinto (XVII, 16-XXVIII, 22). En su *tercer viaje* morando largo tiempo en Efeso esparció el Evangelio latamente por la Provincia de Asia (XVIII, 23 - XIX, 1 - 20) y visitadas las iglesias de Macedonia y Acaya, vuelve a Jerusalén (XIX, 21 - XXI, 15).
4. *El encarcelamiento de Pablo sirve para la propagación del Evangelio* (XXI, 16-XXVIII, 31).

Pablo hecho prisionero en Jerusalén es llevado a Cesarea (XXI, 16-XXIII, 35): detenido en la cárcel por 2 años profesa la fe en presencia de los procuradores romanos y del rey Agripa (XXIV, 1-XXVI, 32); mandado a Roma (XXVII, 1-XXVIII, 15) predica a todos los que van a él por 2 años el reino de Dios (XXVIII, 16-31).

S. Lucas en su historia abarca un período de cerca 35 años, es decir, desde la primavera del año 29 hasta la misma estación del año 64; los tres viajes apostólicos de S. Pablo fueron realizados entre los años 44 y 59.

Con respecto a la cronología de los Hechos, hay tres períodos de tiempo, sobre los cuales concuerdan los más de los intérpretes. S. Lucas empieza su relato desde el cuadragésimo día después de la resurrección del Señor, es decir, desde la primavera del año 29 de la era vulgar. En efecto, une y junta de tal manera la muerte de Herodes Agripa I con el martirio de Santiago el Mayor, con la liberación de la cárcel de S. Pedro, con el viaje de S. Pablo y S. Bernabé para llevar las limosnas recogidas a la Palestina (XI, 29-XII, 25), que aparece que todas estas cosas acontecieron por el mismo tiempo, y sabemos de Josefo Flavio (*Antiq.* XIX, 5, 1; 8, 2) que Agripa I murió el año 4 del Emperador Claudio, esto es el año 44 de la era vulgar; de consiguiente todas las cosas que se relatan en I, 1 - XIII, 1, sucedieron entre el año 29 y 44. Finalmente, se determina con gran probabilidad el año hasta el cual Lucas lleva su narración. Porque Festo mandó a Pablo cautivo a Roma poco después que tomó la administración de la Judea (XXV, 1 sqq.); y de nuevo colegimos de los relatos de Josefo Flavio que Félix, predecesor de Festo, acabó su oficio el año 61. De ahí tenemos que Pablo fué encarcelado en Jerusalén hacia la fiesta de Pentecostés (XX, 16) del año 59, que en Cesarea fué detenido en la cárcel por dos años (XXIV, 27) hasta el otoño del año 61, y que llegó a Roma el año 62, y que el bienio del cautiverio romano en que termina la historia de los Hechos, llegó hasta la primavera del año 64.

Para determinar el tiempo de las otras cosas sucedidas, es necesario tener presentes los viajes apostólicos de S. Pablo, pues de éstos dependen las otras cosas. Ahora bien, el *primer viaje* (XIII, 1 - XIV, 25), parece que fué hecho desde hacia el año 46 al año 49; el *segundo* (XV, 35 - XVIII, 22) desde el año 51 al 54; el *tercero* desde el a. 55 al año 59; de donde se sigue que el Concilio de los Apóstoles (XV, 1 sqq.) fué celebrado el a. 51, y S. Pablo se convirtió a la fe (IX, 1) el año 34.

## CAPITULO XI

**Respuesta de la Comisión Bíblica sobre el autor, tiempo de composición y verdad histórica del libro de los Hechos de los Apóstoles**

**308. Lucas Evangelista, es el autor de los Hechos.**

I. «Si se considera principalmente la tradición de la Iglesia universal, que se remonta a los primeros escritores eclesiásticos, y si se tienen en cuenta los caracteres internos del libro de los Hechos, ya considerado en sí mismo, ya en su relación con el tercer Evangelio, y sobre todo la mutua afinidad y conexión de los dos prólogos (*Luc. I, 1-4; Act. I, 1-2*), ¿se debe tener por cierto que el libro titulado Hechos de los Apóstoles, o *Práxeis Apostólon*, tiene por autor al Evangelista Lucas?»

Resp.: *Afirmativamente.*

La C. B. en esta primera respuesta afirma la tesis siguiente: Se debe tener por cierto que el Libro titulado «Los hechos de los Apóstoles» tiene por autor al Evangelista S. Lucas. Da de ella dos pruebas: la tradición de la Iglesia universal y los caracteres internos del Libro.

I. *La tradición de la Iglesia universal.* Esta tradición es manifestada 1º en las citas o reminiscencias del texto en los primeros escritores cristianos; y 2º en los testimonios formales de los Padres antiguos.

1º) *Citas de los primeros escritores cristianos.*

La tradición que atañe a los Hechos se remonta (nos lo dice la misma C. B.) hasta los primeros escritores eclesiásticos. Es cierto que no vemos que se atribuye este Libro a Lucas, citándosele con su propio nombre en libros del primer siglo, pues fuera de los Stos. Evangelios, poco nos queda de los escritos de aquel tiempo. En aquel tiempo no se disputaba todavía para saber de quién fuese este Libro; era conocido de todos y todos se contentaban de leer y meditar las palabras del *médico carísimo* de Pablo. Con todo, en los escritos breves y muy raros que nos quedaron desde fines del primer siglo, y más aún en los de la primera mitad del segundo, nosotros vemos al menos que este libro era conocido: de él se toman algunas palabras; es citado como son citados los otros, sin que sean nombrados, y simplemente porque era *Escritura*. Y estas citas o reminiscencias nos dan a entender que los *Hechos* ya habían pasado a través de las primeras Iglesias, y que éstas se complacían de su lectura. Vamos a los ejemplos:

La *Didaché* (a. 80-100) da al lector, IV, 8, el siguiente aviso: «Tú no rechazarás al pobre, antes por el contrario tendrás comunes con tu hermano todas las cosas, y por nada dirás que alguna cosa te pertenezca como propia». Si leemos a S. Lucas en II, 44-45 y IV, 32, veremos fácilmente que la *Didaché* sacó su consejo de los pasajes citados.

La llamada *Carta de Bárnabas* (entre los años 70-131) tiene el mismo consejo que acabamos de ver en la *Didaché* «de dividir en toda ocasión los propios bienes con el prójimo y no decir de cualquier cosa, que se posee como propia». De este consejo deben de ser fuente los citados pasajes de los Hechos.

S. *Clemente de Roma* († 98), en una carta, se congratula con los Corintios porque «prefieren dar a recibir», alusión a los Hechos XX, 35.

S. *Ignacio de Antioquía* († 107), tiene dos alusiones a favor de los Hechos. Una cuando en su *Smyrn.* III, 3, dice: «Después de su resurrección, comió y bebió con ellos», del siguiente v. 41 c. X de los Hechos, casi a la letra: «A nosotros, que comimos, y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos». Y la otra en su *Magnes.* V, 1, donde usa la expresión «ir a su lugar» de los Hechos I, 25.

S. *Policarpo*, obispo de Esmirna († 155), en su *Epístola a los Filipenses*, (I, 2) hablando de Jesucristo, usa la expresión de los Hechos II, 24: «Al cual Dios ha resucitado, salvándolo de los dolores de la muerte», con la pequeña modificación o substitución de: del *hades* (infierno), en lugar de: *de la muerte*.

También el *Pastor de Hermas* (escrito entre los años 140-154) tiene cierto número de citas y alusiones a los Hechos.

S. *Justino* († 167), en su primera apología habla de la virtud que de lo alto envió Jesús a los discípulos, etc., cosas referidas solamente en las primeras páginas de los Hechos.

En la Carta dirigida a las iglesias de Asia y de Frigia por los cristianos de Lyon y Viena (Francia) sobre el martirio de heroicos cristianos y del obispo de Lyon S. Potino (año 177), muerto gloriosamente a los 90 años de vida, se lee que los que sobrevivieron en aquel terrible drama, en el cual ellos también habían confesado su fe en los tormentos, rogaban a Dios, llenos de dulzura, como el S. Mártir Esteban, para sus atormentadores, diciendo ellos también: Señor, no les hagas cargo de este pecado, palabras que se leen en los Hechos VII, 59.

## 2º) Testimonios formales de los Padres antiguos.

El Canon del *Fragm. Murat.* es una lista de los Libros reconocidos como sagrados por la Iglesia Romana (escrit. el a. 140-170). Dice de los Hechos: «Los Hechos de todos los Apóstoles fueron escritos en un solo libro (a diferencia de los Hechos de Cristo, escritos en cuatro libros). Lucas [allí] ha recogido para el eximio Teófilo lo que había sucedido estando él presente». Del Canon de Muratori, se deducen dos cosas absolutamente ciertas: 1º Allí se trata de nuestros Hechos de los Apóstoles: y 2º el autor de estos Hechos es S. Lucas, que se dirige al eximio Teófilo y expone cosas sucedidas estando él presente.

S. *Irineo* (120-202) que representa al mismo tiempo las tradiciones de Asia Menor y de las Galias, tiene un conocimiento profundo de los *Hechos*. Los cita frecuentísimamente; extracta de ellos a veces largos pasajes, o indica en breves palabras el sujeto de las varias narraciones de Lucas, a quien nombra en varios lugares como autor del Libro. El testimonio de Irineo, discípulo de Policarpo, el cual a su vez había sido discípulo de S. Juan, es de grandísima importancia porque es el testimonio de uno bien informado



que atribuye a S. Lucas los Hechos de los Apóstoles en el todo y en cada parte del Libro <sup>1</sup>.

En Africa, Tertuliano (160-250) después de haber dicho en el Libro de las *Prescripciones* que Jesús había prometido a los apóstoles que les enviaría el Espíritu Santo, continúa: «Et utique implevit repromissum, probantibus Actis Apostolorum descensum Spiritus Sancti (Act. I-II). Quam Scripturam qui non recipiunt, nec Spiritus Sancti esse possunt (Prescr. c. XXII) <sup>2</sup>». Son, pues, los Hechos bien conocidos por Tertuliano, y él afirma que hay que tenerlos por Escritura, so pena de no pertenecer más al Espíritu Santo. Pero según Tertuliano, ¿quién es el autor de los Hechos? Que es S. Lucas, nos lo dice Tertuliano en el libro de *Jeuniis*, c. 10.

S. Cipriano, obispo de Cartago († 268) en los tres libros en que reunió muchos testimonios de la Escritura contra los Judíos, ha citado muchas veces el tercer Evangelio con la fórmula: *In Evangelio cata Lucam* = En el Evangelio según Lucas; y ocho testimonios van invariablemente precedidos de la fórmula *In Actibus Apostolorum* = En los Hechos de los Apóstoles. No se agrega el nombre de Lucas; pero no cabe duda de que Cipriano lo haya conocido como Tertuliano.

En la Iglesia de Alejandría encontramos a *Clemente* († c. 217), sucesor de Panteno en la dirección de la *Didascalia*. El conoce profundamente los Hechos, y los cita frecuentemente ya como Escritura, ya con su verdadero título: *Los Hechos de los Apóstoles*. Otras veces nos da el nombre del autor.

*Orígenes* (185-254) atribuye a S. Lucas los Hechos en el L. VI, n. 11 contra Celsum y en otro pasaje citado por Eusebio (*H. E. L. VI, c. 25*).

*Eusebio de Cesarea* (265-340), que muy bien ha conocido y resumido la historia de los tres primeros siglos, entre otras cosas preciosas nos ha dejado un canon o catálogo de los libros del Nuevo Testamento. En la primera división que hace de los libros del N. T. coloca los libros reconocidos como sagrados por toda la antigüedad, los *omologóumena*, como ya vimos, diciendo: «Conviene colocar en el primer lugar la sagrada cuadriga de los Evangelios, a la que sigue inmediatamente el libro de los Hechos de los Apóstoles»; y terminada la enumeración, añade: «He aquí los libros recibidos sin contradicción» (*H. E. L. III, c. 25*). Y según Eusebio, ¿quién es el autor de los Hechos? S. Lucas, sin duda alguna. Lo nombra como tal tres veces en un mismo capítulo.

En todas partes, pues, eran conocidos los Hechos, como nos lo atestiguan las citas que encontramos en los monumentos cristianos, del todo primitivos, del I y II siglo: y doquiera se nombra al autor de este escrito, se oye el nombre de Lucas: en Roma, en la Galia, en Africa, en Alejandría de Egipto, en Cesarea de Palestina. Y nos lo dicen hombres ilustres por ciencia y talento: Irineo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes y Eusebio de Cesarea. Más lejos es también y siempre la unanimidad que atestigua en favor de S. Lucas y lo proclama autor del Libro de los Hechos.

Respecto a los herejes observamos, en general, que los gnósticos del segundo siglo atribuían a S. Lucas la paternidad de los Hechos; y las primeras herejías lejos de constituir un argumento en contra de la autenticidad del Libro de los Hechos, ponen en relieve su verdadero origen y su antigüedad.

<sup>1</sup> Entre otras cosas escribe: «Habiendo Lucas estado presente a todas estas cosas, las escribió con sumo cuidado, con lo que no aparece ni mentiroso ni altanero» (*Haer. III*).

<sup>2</sup> «Y en verdad cumplió con su repetida promesa, probando los Hechos de los Apóstoles la bajada del Espíritu Santo. Los que no reciben esta Escritura, tampoco pueden ser del Espíritu Santo».

## II. Los caracteres internos del Libro de los Hechos.

### A) Los hechos considerados en sí mismos.

El que considera los Hechos en sus caracteres internos, es llevado a decir que éstos confirman la tesis tradicional.

1º Es evidente ante todo, que el autor era contemporáneo a los acontecimientos relatados. Porque a) El espacio de tiempo abarcado por el Libro corre desde el año 29 (Ascensión) al año 63-64 (fin de la prisión de San Pablo); es un período de unos treinta años. El autor tuvo tiempo para ver todos los hechos que narra o de aprenderlos de las personas de su generación y de su ambiente. Que la cosa ha sido así, y que, empezando al menos desde el capítulo XI a XIII, ha seguido o aprendido los acontecimientos día a día consignándolos de trecho en trecho por escrito, nos lo indica bien el término de su narración. El autor de los Hechos se para, en efecto, como de golpe, mientras debía, para satisfacer la expectativa del lector, continuar su relato. Parece que le viene a faltar su héroe, S. Pablo, del cual hasta entonces había escrito la historia día a día, y la narración es cortada.

b) Además, el autor de los Hechos nos da de algunos hechos una narración a menudo extraordinariamente rica en circunstancias o detalles. Conoce perfectamente las opiniones que estaban entonces en boga sobre el Mesías; los nombres de todos los Apóstoles; narra la reunión de los mismos Apóstoles en el cenáculo, con las piadosas mujeres y nombradamente la madre de Jesús, María, los hermanos del Señor y que había allí unas 120 personas en todo, esperando la venida del Espíritu Santo. Sabe que entre el Monte de los Olivos y el Cenáculo media la distancia que es lícito recorrer en sábado, etc. Tiene detalles numerosos sobre ritos, costumbres de los judíos, sus leyes, usos, circunstancias políticas y geográficas de aquel entonces, etc. Todo esto revela a un escritor contemporáneo. Luego él vió las cosas que narra, o las pudo conocer de otros de su generación que fueron testigos de ellas, o actores de la historia que se escribe, porque, a distancia, no se pintan las cosas con tanta exactitud, ni con circunstancias tan detalladas.

c) El autor no se esconde en su relato: allá está, vive en la época de la cual habla, tomó a menudo parte en los acontecimientos que nos ha transmitido en su narración. En efecto, desde el c. XVI, 10 a 40 y después desde el c. XX, 5, al c. XXVIII él está con los personajes de su obra, vive con ellos, y luego que toma parte en lo que narra, nos habla en primera persona: «Estos fueron adelante y nos esperaron en Tróade. Y nosotros, después de los días de los Acimos, nos hicimos a la vela desde Filipos, y llegamos a ellos a Tróade en cinco días, y nos detuvimos allí siete días, etc. (Hech. XX, 5-6)».

2º. Además nuestro escritor, no sólo vivió en medio de los acontecimientos y a menudo fué parte de ellos, sino que también fué del número de los compañeros y discípulos de Pablo.

Fué uno de los compañeros de Pablo, porque cabalmente en estas narraciones en las cuales dice *nosotros*, él está con los que acompañan a Pablo en sus misiones y viajes. Se halla con él en una parte de su segundo viaje de misión en Tróade, Samotracia, en Neápolis y Filipos. Sobre todo se halla con él durante su tercer viaje, porque empezando desde la llegada de Pablo a Filipos de Macedonia, él lo sigue a Tróade, etc., hasta Cesarea de Palestina; va con Pablo a Jerusalén: vuelve con él a Cesarea y lo acompaña hasta Roma.

El autor de los Hechos, compañero de Pablo en sus misiones y prisión, fué también uno de sus más queridos discípulos. Esto se trasluce claramente no sólo del afecto que tiene hacia S. Pablo siguiéndole doquiera sin jamás

dejarlo en el tiempo de la necesidad y de la desventura, sino también de la comunidad de ideas que hay entre él y el grande Apóstol, como ya lo hemos señalado.

3º En fin, si el autor de los Hechos, es un compañero y discípulo de Pablo, ¿quién será este compañero y discípulo? La lectura atenta de los Hechos nos permite adivinarlo, o también deducir su nombre por medio de un sencillo procedimiento de exclusión (de los otros compañeros y discípulos nombrados en los Hechos, teniéndose en cuenta también lo que escribe S. Pablo en sus Epístolas ad Colos., Philem., Ephes., 2 Thim.). El solo compañero de Pablo que haya podido escribir los Hechos, es Lucas; la tradición, de consiguiente, también en este caso sale airosa y nos dice la verdad, no se ha engañado.

B) *Los Hechos considerados en su relación con el tercer Evangelio.*

También por este respecto el Libro de los Hechos nos demuestra que S. Lucas lo escribió. La prueba puede ser compendiada y expresada por este silogismo: Los Hechos y el tercer Evangelio son del mismo autor. Mas, como en otra parte fué probado, el autor del tercer Evangelio es Lucas; luego también los Hechos tienen por autor a Lucas.

De este silogismo sólo nos queda por probar la mayor; y tres son los argumentos que la prueban: la afinidad y conexión mutua de los prólogos de los dos libros, la semejanza de las ideas capitales y la semejanza de estilo que se nota entre los dos escritos.

1º La afinidad y conexión mutua de los dos prólogos.

La C. B. llama nuestra atención especialmente sobre este punto: la afinidad y la mutua conexión de los dos prólogos (Luc. I, 1-4; Act. I, 1-2), y con razón. Téngase presente lo que dice el prólogo de los Hechos: «*Primum quidem sermonem feci*, etc. — He hablado en mi primer libro, etc.». Esta breve introducción es reveladora: el autor de los Hechos declara haber compuesto un primer libro sobre las cosas que Jesús comenzó a hacer y a enseñar, es decir, un Evangelio. Es, pues, cosa natural que busquemos este Evangelio entre nuestros libros canónicos. Ahora bien, he aquí uno, el tercero, el de Lucas que tiene su prefación propiamente como los Hechos, y el solo de los cuatro que la tiene. Esta, pues, debe ser la obra a que el autor de los Hechos se refiere.

Este primer libro (el Evangelio) debía llegar en su relato hasta la Ascensión, y el tercer Evangelio relata cabalmente en su final la Ascensión, y el Evangelio que así lo hace, con el de S. Marcos, es solamente el de San Lucas.

La prefación de los Hechos es una dedicatoria de la obra a cierto Teófilo. Ahora bien, también la primera obra, el Evangelio de Lucas, fué igualmente dedicado a un personaje de autoridad, que es llamado «eximio» y que tiene cabalmente por nombre Teófilo: «eximio Teófilo».

Todo, pues, nos invita a sacar la consecuencia, de que el autor de los Hechos, en su prólogo, quiso hacer alusión al tercer Evangelio como a su primera obra.

2º La semejanza de las ideas capitales de los dos libros.

Ya hemos visto anteriormente que el autor de los Hechos, lo propio que S. Pablo, ha insistido de una manera especial sobre la universalidad de la redención y de la salud para todos; la necesidad de la fe; la justificación por obra de la fe sin las obras de la ley. Ahora bien las mismas doctrinas se hallan expuestas y colocadas en plena luz también en el tercer Evangelio, como se ha probado ya. Es cosa natural inferir que el autor del tercer Evangelio es también autor de los Hechos.

## 3º Las semejanzas de estilo.

El autor del libro de los Hechos y el del tercer Evangelio, tienen las más estrechas semejanzas. El autor de los Hechos como el del Evangelio no parece ser semita, que une las proposiciones simples con la única conjunción *καί*; sino un griego, y de nacimiento, que dispone de una serie de partículas subordinativas, de las cuales sabe servirse cuando le place, para dar a la frase realce y perspectiva.

Aun más: en los Hechos se hallan numerosas frases, y partes de frases, que se diría fueron tomadas del Evangelio, tan grande es la semejanza que se nota entre ellas.

He aquí algunos ejemplos:

| <i>Evangelio</i>                               | <i>Hechos</i>              | <i>Evangelio</i>   | <i>Hechos</i> |
|--|----------------------------|--------------------|---------------|
| I, 1-3 . . . . .                               | = XV, 24-25                | XV, 20 . . . . .   | = XX, 37      |
| I, 39 . . . . .                                | = I, 15                    | XX, 1 . . . . .    | = IV, 1       |
| I, 66 ( <i>fin</i> ) . . . . .                 | = XI, 21 ( <i>princ.</i> ) | XXI, 15 . . . . .  | = VI, 10      |
| II, 9 . . . . .                                | = XII, 7                   | XXIII, 1 . . . . . | = V, 17       |
| III, 10, 12-14 . . . . .                       | = II, 37; IV, 16           | XXIII, 5 . . . . . | = X, 37       |
| XII, 14 . . . . .                              | = VII, 27                  | XXIV, 19 . . . . . | = VII, 22     |
| XV, 13 ( <i>princ.</i> ) = I, 5 ( <i>fin</i> ) |                            |                    |               |

Respecto al vocabulario no debemos pretender encontrar en los Hechos todas las expresiones favoritas del autor del tercer Evangelio, o viceversa. Se sabe que son partes para variar el vocabulario de un autor, la diversidad de los sujetos que trata, la variedad, la riqueza de las maneras de decir y de las expresiones, etc. Con todo, dice Jacquier, de 143 palabras y expresiones usadas al menos 4 veces en el tercer Evangelio, 108 se hallan también en los Hechos.

Son éstos argumentos de crítica puramente interna, esto es, sacados de sólo dos caracteres internos del libro. Tienen su valor: sobre todo sirven para corroborar los testimonios, sin duda más valiosos, de la historia cuando se trata de descubrir al autor de un libro. Mas en el caso presente, nuestra persuasión estriba principalmente sobre la tradición, que nos da por autor de los Hechos a S. Lucas, y la C. B. en su primera respuesta nos señala esta tradición como prueba principal: *perspecta potissimum Ecclesiae universae traditione* = considerada principalmente la tradición de la Iglesia universal.

## 309. S. Lucas es el verdadero y único autor de los Hechos.

II. «Con razones críticas, sacadas ya de la lengua y estilo, ya del modo de narrar, ya de la unidad del fin y de la doctrina, ¿se puede demostrar, que el libro de los Hechos de los Apóstoles debe ser atribuído a un solo autor? y que por consiguiente la opinión de modernos escritores que pretende sostener que Lucas no es el único autor del libro, sino que deben ser reconocidos diversos autores del mismo libro, está despojada de todo fundamento?»

Resp.: *Afirmativamente a la una y otra parte.*

III. «En particular, aquellas perícopas tan notables de los Hechos, en las cuales, interrumpido el uso de la tercera persona, se habla en primera persona plural (*Wirstücke*), ¿perjudican, tal vez, la unidad de composición y la autenticidad? o más bien se ha de decir, que la confirman, si se consideran histórica y filológicamente?»

Resp.: *Negativamente a la primera parte; y afirmativamente a la segunda.*

El fin y el argumento de la segunda y tercera respuesta de la C. B. son el mismo y tienden a hacer ver que la composición de los Hechos considerada en sí misma y por el solo lado de la crítica, favorece la tesis tradicional de que uno solo es el autor de todo el libro y éste es Lucas. Conviene primero esbozar los sistemas críticos que no admiten a Lucas como autor único y de todo el libro; y después refutarlos.

I. *Sistemas que no reconocen a S. Lucas como verdadero y único autor de los Hechos.* Hasta fines del siglo XVIII jamás había sido impugnada la tesis tradicional, que sostenía ser Lucas el único autor de los Hechos. Mas en los últimos años del siglo XVIII, en el XIX y XX levantóse en contra de dicha tesis un número considerable de críticos, casi todos protestantes o racionalistas, para quienes la autoridad de la historia y de la tradición cristiana no es tenida en cuenta, o se les da el último lugar. Agregóse a esto un buscar desordenado y tumultuario de las fuentes de nuestros Libros Sagrados, que produjo doquiera sus efectos en los estudios de crítica sagrada, desde el Pentateuco hasta la Apocalipsis.

No es por cierto un mal buscar las fuentes de nuestros escritores sagrados; antes bien, es cosa de indiscutible utilidad, al menos para ciertos libros, para determinar y establecer, además de la autoridad divina que les es propia, su autoridad simplemente humana, la cual después puede servir para convencer o confutar a los que la combaten, ignoran o quieren ignorar su carácter y su valor inspirado. Pero restringir en esta indagación el propio estudio al examen del solo texto considerado en sí mismo, sin tener en cuenta mínimamente hechos comprobados por la historia, ni tesis demostradas de otra manera, no es permitido. Esto llevaría a un subjetivismo que caería en detrimento de la ciencia y del progreso de la verdad.

El primero, como se cree, que se ocupó de la cuestión de las fuentes de los Hechos fué Königsman, que publicó su libro sobre este argumento el año 1798. Llamó su atención lo que hoy se llama *Diario de viaje*, en el cual el que narra se trueca, con los otros personajes, en actor y por esto se sirve de la primera persona plural: «Procuramos ir a Macedonia... Navegamos derechamente a Samotracia, XVI, 10-11, etc.» Leyendo este pasaje y los otros análogos, es natural decir: El escritor estaba luego presente; formaba parte de la comitiva que acompañaba a S. Pablo, y de consiguiente, todo lo que refiere él lo ha visto, lo conoce bien, y nosotros podemos fiarnos de su palabra. Y lo demás que narra al principio, desde el cap. I al XII, ¿cómo lo supo el autor de los Hechos que se dice fué un médico de Antioquía convertido a la fe cristiana? En otras palabras, ¿cuáles fueron las fuentes del autor de los Hechos para la primera parte de su libro donde ni él ni Pablo — a quien conoce muy bien — estuvieron presentes a los hechos narrados? He aquí expuesta la cuestión de las fuentes.

Un crecido número de críticos siguieron por este camino a Königsman, contentándose, con buscar las fuentes del principio de los Hechos, porque parecía evidente que las del fin debían ser las narraciones dejadas por Lucas, testigo ocular. Ahora bien, nuestros críticos creyeron que las fuentes del

principio debieron de hallarse en algún escrito aramaico, una especie de *Predicación de Pedro*, del cual suponían la existencia por necesidad de su hipótesis.

Mas la cuestión mudó de aspecto cuando entró en escena Schleiermacher (1768 - 1834). Según él, en el *Diario de Viaje*, que empieza desde XVI, 10, y forma la segunda parte de la obra, hay que distinguir entre el escritor de los Hechos y el testigo ocular que dice *nosotros*. El autor de los Hechos siempre es Lucas; pero el testigo ocular que usa la primera persona plural, el *nosotros*, es Timoteo, de cuya obra escrita Lucas se ha servido: el *nosotros* fué dejado acá y acullá en el diario sólo por un simple descuido de estilo, a no ser que lo haya hecho de intento (y algunos así lo pensaron) para poder pasar por testigo ocular. Esta explicación de Schleiermacher tuvo varios partidarios: De Wette, Davidson, etc.

Otros, en vez, siempre en virtud de los mismos principios de crítica libre, atribuyeron el *Diario de viaje* a Tito. Otros lo atribuyeron a Silas (o Silvano). Más atrevido que los precedentes fué Mayerhoff, el cual atribuyó el *libro entero* de los Hechos a Timoteo; de manera que Lucas fué despojado por completo de su obra. Otros le imitaron y dieron a los Hechos por autor a Tito o a Silas.

Jacquier últimamente ha expuesto diez sistemas sobre fuentes y documentos relativos a los Hechos.

Según Clemen, para explicar cómo fueron compuestos los Hechos, hay que suponer cuatro documentos fundamentales, compuestos a su vez por una multitud de pequeños documentos; después tres redactores que sucesivamente aprovechan, corrigen, enriquecen y amplían los Hechos. — Después de mucho rehacer, los Hechos fueron terminados entre el año 117 y 138.

Pero en toda esta confusión de tantos sistemas ¿dónde está S. Lucas? ¿Dónde hallaremos su obra? ¿Es cierto, al menos, que ha colaborado en la redacción de los hechos? ¡Poco o nada se le ve! Su lugar está ocupado por otros escritores. Tal vez en el imaginario *Itinerario de Pablo* se podrán encontrar algunos antiguos restos de los *Wirstücke* conservados poco más o menos tales cuales salieron de la pluma de su autor, y que todavía se le podrían atribuir; pero no es cosa muy cierta.

Estos sistemas y otros más no tienen base alguna sólida, y con todo ¿con cuánta seguridad se exponen al público! «Ellos (los modernistas) escriben la historia (de la evolución de los Libros santos) con tal desenfado, que uno se figuraría que ellos han visto a cada uno de los escritores que en las diversas edades trabajaron en la ampliación de los Libros Sagrados» (Pío X. Enc. *Pascendi*).

II. *Confutación de los sistemas que rehusan admitir a S. Lucas como verdadero y único autor de los Hechos.* A dos se pueden reducir las razones por las cuales se han de rechazar los sistemas arriba indicados: primero porque se oponen a toda la tradición; en segundo lugar, porque la misma crítica interna, lejos de confirmarlos, los impugna convenciéndolos de error.

1º *Se oponen a toda la tradición.*

¿Qué dicen nuestros adversarios?

Los unos que Lucas no es el autor de los Hechos, y en su lugar debemos poner a Timoteo, Tito, Silvano, etc.; los otros que Lucas es solamente una fuente de los Hechos, y no el autor propiamente dicho; otros finalmente que él es autor de los Hechos sólo en parte, habiendo con él colaborado cierto número de escritores, anónimos en su mayor parte.

Ahora bien, ante todo es cierto, y consta de la historia de la tradición, que siempre y en todas partes se atribuyeron los Hechos al Evangelista San Lucas. Suficientes testimonios, que poseemos, nos demuestran que desde fines

del I siglo hasta mediados del II, este libro es conocido en las iglesias, conocido por los católicos, y no ignorado por los herejes. Desde mediados del II siglo, en todas partes encontramos este libro — y siempre citado con el nombre de Lucas —, en Roma, en las Galias, en Africa, en Egipto, en Palestina, y no hubo contradicción alguna seria en contra. La tradición, pues, es unánime en su afirmación y sin oposición hasta fines del siglo décimo octavo: San Lucas es el autor de los Hechos. Siendo así las cosas, en mal punto vinieron a protestar, después de diez y ocho siglos contra la tradición, contra todos los testimonios de la historia confirmados también por el mismo examen del Libro; en mal punto llegan los *críticos* (los falsos críticos) a atribuir los Hechos no a Lucas, sino a Timoteo, a Tito, a Silvano o a cualquier otro.

Mas la tradición no sólo dice que Lucas es el autor de los Hechos, sino que Lucas es su autor propiamente dicho.

Nosotros no negaremos que acá y acullá se haya servido de fuentes tanto orales como escritas; porque el valerse debidamente de fuentes, no es contrario al oficio ni al derecho de un autor.

Ahora bien, cuando los Padres y escritores eclesiásticos atribuyen a S. Lucas el libro de los Hechos, no entienden considerar al autor de los Hechos como una pura fuente o un simple compilador de fuentes, sino en el sentido de autor propiamente dicho.

El que lee los testimonios ya referidos del *Frag. Murat.*, de Irineo en varios lugares, de Tertuliano, Clemente Alejandrino, Orígenes, Eusebio y de todos los Padres posteriores, no puede dudar sobre lo que ellos entienden decir cuando citan los Hechos con el nombre de Lucas.

«Lucas ha resumido lo que había sucedido en su presencia», dice el canon de Muratori, afirmando con esto que Lucas mismo ha hecho el trabajo, que es su verdadero autor, en el sentido propio; y notamos de paso que se afirma todo eso cabalmente a propósito del célebre *Diario de viaje*.

También es cosa digna de atención la manera de expresarse de Irineo: «Lucas dice de Simón el Samaritano» — «Es el testimonio de Lucas sobre los Apóstoles» — «Lucas habiendo sido el compañero inseparable de Pablo, hace manifiesto todo esto cuando dice, etc.» — «Habiendo Lucas visto las cosas, las escribió diligentemente, etc.» No son sólo las fuentes compiladas por Lucas, que nos hablan, sino Lucas mismo que dice, que rinde testimonio, que narra, que escribe. Así habla Irineo después del canon de Muratori, y así hablan después de Irineo los otros.

Los Padres sostienen también que Lucas es el autor de todo el libro de los Hechos, en otras palabras: el autor único. Prueba de esto son las citas que ellos hacen de todas las partes de ese libro, que atribuyen a Lucas, sin hacer distinción alguna entre lo que él narra como testigo ocular, o auricular, o simplemente como escritor que se ha informado sobre todo lo que quiere decir. Nos basta llamar la atención sobre los testimonios de Irineo, primeramente porque nada iguala su testimonio, traído a nosotros desde Asia y que por medio de S. Policarpo, maestro de Irineo, se remonta hasta los Apóstoles y de consiguiente nadie hay mejor informado que él al respecto; y en segundo lugar, porque ningún otro, en sus escritos, nos ha dejado pruebas más numerosas de su conocimiento de los Hechos. En nuestro caso, su testimonio vale por ciento.

Ahora bien, ¿cuáles son las cosas que Irineo atribuye a S. Lucas y contenidas en esta narración de los hechos y hazañas de algún apóstol, sobre todo de Pedro y Pablo? Podemos contestar paladinamente: Todas, absolutamente todas aquellas que nosotros poseemos en nuestros Hechos. Ha recordado a menudo los Hechos con una palabra; más frecuentemente toda-

vía ha transcrito extensos trozos, también considerables, de los capítulos I a X, XIV a XVII, XX, XXI a XXIII, XXVII a XXVIII. En particular cita los pasajes, en los cuales el autor usa el *nosotros*, del cap. XVI y XX, agregando que Lucas ha llevado su narración hasta la llegada de S. Pablo a Jerusalén después más adelante, hasta su llegada a Roma; y concluye diciendo: «Como Lucas estaba presente a todos estos acontecimientos, los ha referido con igual diligencia que verdad».

Por tanto Irineo atribuye a Lucas la historia de la fundación de las Iglesias no sólo en Palestina, sino también en Asia Menor, en Grecia, y en todas las regiones visitadas por S. Pablo, admitiendo con esto, que todo había sido escrito por Lucas; y que Lucas fué siempre y solo él el redactor de todos los Hechos, sin distinción de partes. Esto nos enseña Irineo, y con él todos los otros autores, sin que jamás se haya levantado en contra una sola voz discordante para atribuir, en nombre de la crítica, a cualquier otro redactor diferente de Lucas cualquier parte de nuestro Libro.

2º También la crítica interna contraría los sistemas que no reconocen en Lucas al verdadero y único autor de los Hechos. La C. B. en su segunda y tercera respuesta se refiere al argumento de la crítica interna para defender su afirmación: «El autor único de los Hechos es Lucas». Mas nosotros creímos útil hacer ver que la tradición invocada en la primera respuesta: «Lucas es el autor de los Hechos», ya probaba la segunda respuesta: «Lucas es el autor único de los Hechos».

Siguiendo luego a la C. B. sobre el campo de la crítica, asentamos la tesis: La misma composición de los Hechos no supone sino un solo autor.

La gran dificultad levantada contra esta tesis, fué la diferencia que se creyó poderse notar entre la primera parte de los Hechos (I-XV), y la segunda, llamada *Diario de viaje* (XVI-XXVIII), en la cual el autor si toma parte en la acción, dice *nosotros* (*Wirstücke* = XVI, 10-17; XX, 5-15; XXI, 1-18; XXVII, 1-XXVIII, 16)<sup>1</sup>. Este es el punto de partida de todos los modernos sistemas, que para explicar la composición de los Hechos, sostienen la necesidad de admitir varios escritores. Mas esta pluralidad de autores, sostenida por protestantes y racionalistas, hoy día es abandonada por los más doctos y agudos críticos de ellos: aun más, fué combatida por un buen número de críticos de trascendencia, como Zeller, Renán<sup>2</sup>, etc., y el mismo Hamack.

Aunque no todos las presenten bajo la misma forma y con las mismas expresiones, las razones críticas en favor de la unidad de composición y de autor, son sin embargo las mismas que indica la C. Bíblica.

*Las semejanzas de vocablos en las varias partes de los Hechos.* Se opone a esta prueba el que en los *Wirstücke* se encuentren 111 palabras que no se hallan en las otras partes de los Hechos. Contestamos que no debe eso

<sup>1</sup> En todo, los *Wirstücke* propiamente dichos comprenden 97 versos. Nótese que en los acontecimientos sucedidos en su presencia, desde el c. XVI al c. XXVIII, Lucas usa el *nosotros* sólo cuando toma parte en la acción: de donde no se puede inferir que no haya sido testigo de lo demás que refiere.

<sup>2</sup> Dice Renán (*Les Apôtres*, introduc.): «Una cosa está fuera de duda, y es que los Hechos han tenido el mismo autor que el tercer Evangelio, y son una continuación de este Evangelio. Excusado es detenerse en probar esta conclusión, que jamás ha sido seriamente contestada. Los prefacios que encabezan ambos escritos, la dedicatoria de uno y otro a Teófilo, el perfecto parecido de estilo y de ideas, ofrecen abundantes demostraciones a este respecto».



causar maravilla si se considera que la mayor parte de estas palabras derivan del hecho de haber S. Lucas, en los *Wirstücke*, narrado cosas que no tienen atinencia (*riscontro*) con las otras partes de los Hechos, como el viaje por mar, el naufragio de S. Pablo, donde ha usado términos técnicos sacados de la lengua de los marineros, y que no podían encontrarse sino en aquel pasaje. Además para juzgar de la semejanza o desemejanza de dos *vocabularios*, no sirve o no es suficiente la existencia de algunos vocablos en uno y la ausencia de los mismos en el otro, sino los vocablos característicos, las expresiones predilectas del autor, o también las construcciones de frases que usa, o las partículas de que se sirve habitualmente.

*Semejanzas de gramática* entre el libro de los Hechos y el tercer Evangelio.

En efecto, tanto en los *Wirstücke* como en las otras partes de los Hechos, se encuentran giros de frases propios de S. Lucas, como cabalmente los conocemos en su Evangelio, por ejemplo: el artículo neutro con un participio τὰ λεγόμενα; el verbo en plural con su sujeto colectivo en singular; el optativo, que es raro en el Nuevo Testamento, usado 10 veces en el tercer Evangelio, y 13 en los Hechos, etc.

*Semejanzas en el estilo, en el modo de narrar, en las ideas madres, en la doctrina* entre el libro de los Hechos, comprendidos los *Wirstücke*, y el tercer Evangelio. Sobre cada uno de estos puntos ya hemos reparado en la primera respuesta al exponer los caracteres internos del libro de los Hechos considerados en sus relaciones con el tercer Evangelio, y hemos visto que entre las dos obras existe la semejanza más estrecha. Se objeta un mayor número de aramaismos y un estilo griego menos castizo en la primera parte que en la segunda. Contestamos que el hecho se explica fácilmente si se considera que para la primera parte el autor ora debió de traducir, ora resumir discursos hechos, y tal vez también anotados, en aramaico: como el discurso de Pedro y el de Esteban. En la segunda, en vez, el autor se halla transportado, de los Judíos de Palestina a los helénicos, entre los cuales él, griego de nacimiento, narra no obligado o depende de escritos o notas en arameo, lo que han visto sus ojos, y lo que han percibido sus oídos; lo cual exige un estilo griego más libre y castizo. Ahora podemos concluir diciendo:

1º El que escribió los *Wirstücke* es el mismo que escribió las otras partes de los Hechos.

2º El que escribió los Hechos es el mismo que escribió el tercer Evangelio.

Habiendo probado anteriormente (1ª resp. de la C. B. sobre los Evangelios de S. Marcos y de S. Lucas) que el autor del tercer Evangelio es cabalmente S. Lucas, se sigue:

3º El autor de los *Wirstücke* y de las otras partes de los Hechos es, en virtud de este argumento de crítica interna, S. Lucas.

No está fuera de propósito la siguiente observación. Las razones críticas tomadas de la lengua y del estilo, prueban solamente, según la C. B., que debe haber un solo autor, sin que se pretenda decir que tal prueba sea apodíctica; basta, sin embargo para derribar la tesis contraria, que es cabalmente la conclusión que saca la C. B. en la segunda parte de esta respuesta: «y de consiguiente está privada de todo fundamento la opinión de escritores recientes, la cual pretende que Lucas no es el único autor del libro, sino que se deben admitir varios autores del mismo». Y como el adversario para probar su tesis pretende servirse de argumentos intrínsecos, la C. B. siguiéndolo sobre este terreno, le hace ver que los caracteres internos del libro prueban sólidamente la unidad de autor. La tesis, pues, del adversario, privada de su única base, necesariamente se deshace y cae.

Para concluir hacemos notar: a) Cuando en una obra de historia el escritor mismo toma parte en los acontecimientos que narra, no tiene necesidad de hacer saber a voz en grito a su lector que cuando dice «yo» o «nosotros», por ejemplo: «Teófilo, yo he hablado en mi primer discurso, etc.» (I, 1); «luego que tuvo la visión, nosotros procuramos ir a Macedonia» (XVI, 10), no se trata de un pasaje interpolado, mas basta sencillamente que el lector vea del conjunto que *yo* indica al escritor, y que en el *nosotros* el escritor está comprendido y toma parte en los acontecimientos; y esto es cabalmente lo que luego entiende el que lee la breve prefación de los Hechos y los pasajes con el *nosotros* (o *Wirstücke*).

b) Suponer que el autor de este libro haya tenido intención de pasar, con engaño, como testigo ocular sin haberlo sido, es una acusación grave y gratuita. En efecto, de todo el libro se trasluce la más grande lealtad, rectitud y humildad del autor.

c) Suponer que el redactor y autor de los Hechos haya insertado pasajes de otro origen, y que por inadvertencia, distracción o negligencia siempre haya dejado de avisarnos, sería culparle de desatención, aún más, de una serie de desatenciones y descuidos, absolutamente inverosímiles en un escritor tan hábil y cuidadoso como aparece evidentemente el autor de los Hechos. Tal es también el parecer de Renán como se ve de las siguientes líneas:

«Podría darse semejante negligencia, cuando más en una compilación grosera. Mas el tercer Evangelio y los Hechos, forman una obra muy bien redactada, compuesta con reflexión y también con arte, escrita por la misma mano y con un plan predispuesto. Los dos libros reunidos forman un todo, que tiene absolutamente el mismo estilo, presenta los mismos modos de decir favoritos, y la misma manera de citar la Escritura. Un error de redacción tan madornal como el de que se trata, sería inexplicable. Luego es uno llevado irresistiblemente a concluir que el que ha escrito el fin de aquella obra, ha escrito también su principio y que el narrador de todo, es el que ha dicho «nosotros» en los pasajes citados»<sup>1</sup>.

### 310. Fecha de la composición de los Hechos.

IV. «Del hecho de cerrarse bruscamente el libro mismo, luego después de haber hecho mención de los dos años de la prisión de Pablo en Roma, ¿se puede deducir que el autor ha escrito otro volumen ahora perdido, o que lo ha querido escribir, y por tanto diferir a largo tiempo después de la misma prisión, la fecha de la composición del libro de los Hechos; o debe más bien retenerse con buena razón que Lucas ha acabado su obra hacia el fin de la primera prisión romana del Apóstol Pablo?»

Resp.: *Negativamente a la primera parte; afirmativamente a la segunda.*

La C. B. ya había dado su parecer sobre la fecha de la composición de los Hechos y la ponía al fin de la prisión romana de S. Pablo, esto es al fin del año 63 o al principio del 64. Mas en esta cuarta respuesta, además de renovar la declaración anterior, rechaza algunas hipótesis hechas para expli-

<sup>1</sup> Renán, *Les Apôtres*, París 1866, p. XI - XII.

car el silencio de S. Lucas, pero difieren al mismo tiempo la composición de los Hechos a una fecha posterior a la asignada por la Comisión.

1. *Declaración de la fecha de la composición.* La substancia de la declaración de esta respuesta es: De la manera brusca con que fueron cortados los Hechos después de una mención como de huida de los dos años de la primera prisión de S. Pablo, sin ir más adelante, hay que concluir que S. Lucas terminó su narración, como la tenemos, hacia el fin de la misma prisión.

En efecto S. Lucas desde el c. XXI al XXVIII y último, narra la llegada del Apóstol S. Pablo a Jerusalén, el odio de los Judíos que quieren su muerte, etc., la apelación al César, etc., la llegada del Apóstol a Roma: se le permite, mientras espera el juicio y la sentencia, vivir a solas aunque atado al brazo de un soldado que lo guarda, etc. Pocos días después de su arribo a Roma el Apóstol predica a los Judíos sus compatriotas. A este punto el lector evidentemente espera saber cómo se inició y terminó el juicio; y el autor de los Hechos habrá esperado el fin de dicho proceso para consignar el resultado en su *Diario de Viaje*, como se le llama ahora, porque como se deduce de sus descripciones extremadamente circunstanciadas, debía apuntar día a día las varias peripecias del viaje de Pablo. Ahora bien, del proceso de Pablo en Roma, Lucas no dice palabra ni habla de cosa alguna sucedida después. Habiendo narrado, como dijimos, que algunos días después de su llegada a Roma, el Apóstol predicó a sus compatriotas, Lucas acaba así su relato:

«Y Pablo permaneció dos años enteros en la casa, que tenía alquilada: y recibía a todos los que venían a verlo, predicando el reino de Dios, y enseñando las cosas que son del Señor Jesucristo con toda libertad, sin prohibición (Act. XXVIII, 30-31)». Dicho esto S. Lucas deja el libro, y basta. Sería poco más o menos como si los Evangelistas, dice Harnack, narraran la pasión de Cristo, parándose a llegar Jesús delante de Pilatos, sin indicar la sentencia pronunciada por el gobernador.

Del conjunto de estas observaciones respecto al modo de hacer de Lucas en su relato que no termina, fluye la conclusión siguiente: Lucas, el cual desde la detención de Pablo en Jerusalén hasta su llegada a Roma, había tenido cuidado de apuntar día a día los acontecimientos que sucedían, había, luego, escrito, o tomado nota de todo lo que narra en los Hechos hasta el cap. XXVIII, 29. Luego su libro, o al menos la documentación de su libro como nosotros la poseemos, estaba lista algunos días después de haber llegado a Roma. Cuando más le faltaría extender una redacción definitiva, que no le ocupó más de dos años. Luego los Hechos hasta el verso 29 del cap. XXVIII, estaban ya redactados al menos desde el fin del cautiverio romano que duró dos años. A este punto, debió de tener lugar un acontecimiento desconocido, que obligó a S. Lucas a publicar, así incompleto, su libro, sin tener tiempo ni para decir al lector si Pablo se presentó ante el juez, si fué juzgado, si fué absuelto o condenado. Y en verdad Lucas no debió de haber sido sorprendido desprevenido del todo, puesto que después del verso 29 agregó, a manera de conclusión, otros dos versos: *Pablo permaneció dos años enteros, etc., predicando, etc.* Lo que aconteció en estos dos años no nos lo dice. Evidentemente si la composición de este libro hubiese sido hecha mucho tiempo después de la liberación de Pablo, o también sólo un año después, Lucas no habría interrumpido tan bruscamente su obra, y se hallaría acá o acullá, por lo menos al fin, una palabra, un indicio, una nota que nos haría saber la liberación del apóstol y su deliberación de ir a predicar en otras partes la fe. Al contrario, nada de todo esto; señal evidente de que el libro debió a la fuerza ver la luz en Roma donde se hallaba Lucas, antes que pudiera completarlo y así satisfacer enteramente los deseos del lector y los propios.

Esta es la argumentación y la conclusión aquí sostenida por la Comisión Bíblica.

2. *Hipótesis rechazadas e hipótesis libres para explicar el silencio de Lucas respecto al proceso de S. Pablo.* Al respecto se hicieron muchas hipótesis: algunas probables, otras inadmisibles, y otras hasta ridículas. Zahn y otros defienden la hipótesis de que Lucas haya escrito un tercer libro, ahora perdido, o al menos tenía intención de escribirlo. En él narraba o quería narrar el proceso de Pablo, su éxito y lo demás. En este caso no es necesario inferir de la brusca interrupción de los Hechos, que el libro debió ser publicado inopinadamente, de improviso, cuando cabalmente el proceso estaba por empezar o apenas había terminado. Lucas pudo haber escrito los Hechos también diez, quince años después del cautiverio romano y se paró en el proceso, sin indicarlo, solamente porque pensaba hablar de él en el libro siguiente.

Esta hipótesis y esta explicación son contrarias a la respuesta de la C. B. la cual cabalmente declara que de la interrupción repentina de los Hechos, se deduce con razón que el libro debió ser concluido en los últimos días del cautiverio. Y éste es propiamente el motivo por el cual la C. B. en esta respuesta, creyó que convenía citar esta hipótesis y rechazarla como inadmisibile.

Es inadmisibile porque aun suponiendo que S. Lucas haya escrito o querido escribir un tercer libro, no se puede admitir que él, en gusto artístico tan fino, en el arte de componer profundamente sabio, haya podido trancar así el fin de su segundo libro. Era necesario indicar el éxito del proceso al menos en pocas palabras, reservándose, si lo quería, a hablar de nuevo de él más tarde y más detalladamente. Así S. Lucas había terminado su Evangelio con la Ascensión del Señor, pero vuelve al Evangelio y toma pie de él para escribir los Hechos.

Es inadmisibile también porque aun en el caso de que S. Lucas tuviese intención de escribir un tercer libro, siendo él como era literato agudo y fino, no debía dejar trunco su relato y privado de su final natural, esto es, del proceso de Pablo, que tiene en suspenso al lector por ocho enteros capítulos, XX - XXVIII y último.

Hay que volver a la declaración de la C. B.: Si el libro de los Hechos queda sin terminar, sin su final natural y esperada por el lector, es porque tuvo que publicar su obra al fin de la prisión de Pablo sin poder añadir el resto de los acontecimientos. Y ahora cabe preguntar: ¿Quién pudo impedir a S. Lucas que nos diera la continuación de lo sucedido habiendo él sobrevivido al hecho? ¿Quién lo ha obligado a trancar el final de los Hechos?

La C. B. deja libertad para formar hipótesis, con tal que se respete en ellas lo que ya fué declarado, esto es:

1º Que los Hechos fueron truncados bruscamente en los últimos días de la prisión romana; 2º que la hipótesis de un tercer libro escrito o por escribirse no es fundada y no permite deducir que el segundo, es decir los Hechos, pudieron haber sido escritos mucho tiempo después de la primera prisión de S. Pablo.

Algunos piensan que S. Lucas ha publicado su libro antes que el proceso fuese terminado, de ahí se explicaría aquel silencio.

Otros han supuesto que el martirio de S. Pablo siguió al fin del proceso y que S. Lucas creyó conveniente por prudencia no decir nada del asunto. Contéstase que S. Pablo no fué martirizado al fin de aquel proceso, etc.

Nos gusta la hipótesis del R. P. Méchineau, cuyo hermoso comentario resumimos aquí. Dice pues literalmente:

«Nosotros creemos que el éxito del proceso fué conocido por Lucas, pero que le sorprendió cuando cabalmente terminaba la redacción de la historia

de los primeros cinco o seis días de la prisión de Pablo, XXVIII, 17 - 29. El se proponía dar de ella la continuación, agregar algún otro hecho de esta prisión de dos años, y después las diversas peripecias y el resultado del proceso. De todos estos sucesos él había como de ordinario, recogido notas para extender una redacción definitiva, digna conclusión de su libro. En vez el proceso es truncado y terminado inesperadamente; Pablo está libre y cree luego que debe partir. Ahora hay que recordar bien que Pablo es el maestro de Lucas y que es además apóstol, y es él, y no el discípulo Lucas, el que tiene la autoridad, en virtud de sus poderes, de comunicar a la Iglesia entera un libro declarándolo Escritura Sagrada, canónica, que se impone a la fe de todos los fieles. En otra parte hemos probado que el Evangelio de Lucas, simple discípulo, tuvo que recibir la sanción apostólica, y su auténtica promulgación por S. Pablo. Nosotros pensamos que lo mismo debió de suceder con los Hechos. Pablo, por tanto, terminado el proceso, quiere inmediatamente dejar la ciudad de Roma, para emprender nuevas peregrinaciones apostólicas. Mas Lucas no ha acabado su obra; sólo llegó a los primeros días del arribo de S. Pablo a Roma. Pablo le hace interrumpir diciéndole: Añade sólo, para concluir, que estas predicaciones duraron así dos años. En cuanto a los otros hechos de la prisión, al proceso, al éxito que piensas narrar más por extenso, nosotros nos veremos más tarde; por ahora me llevo tu libro como está, y lo promulgaré en las Iglesias tal cual es.

Esta es nuestra explicación; y no pedimos sino oír o aprender otra mejor.

### 311. Plena autoridad histórica del Libro de los Hechos.

V. «Si se considera a un tiempo sea las frecuentes y fáciles relaciones, que sin duda Lucas tuvo con los primeros y principales fundadores de la Iglesia de Palestina y también con Pablo, Apóstol de las gentes, del cual fué ayudante en la predicación evangélica y compañero en los viajes; sea su acostumbrada industria y diligencia en buscar los testimonios y observar las cosas con sus propios ojos; sea finalmente la armonía las más veces evidente y admirable del libro de los Hechos con las mismas epístolas de Pablo, y con los monumentos más verídicos de la historia, ¿se debe tener por cierto que Lucas ha tenido a la mano fuentes dignas de toda fe, y se ha servido de ellas cuidadosa, honrada y fielmente: de tal manera que, a buen derecho, reivindique para sí plena autoridad histórica?»

Resp.: *Afirmativamente.*

La plena autoridad histórica de los Hechos en la quinta respuesta es afirmada como cierta, y demostrada por los tres hechos siguientes: 1º S. Lucas ha tenido a su disposición las más seguras fuentes de información. 2º En buscar las fuentes y en la observación directa de las cosas, ha demostrado tener la agudeza y la diligencia que le son habituales. 3º El examen comparativo de los Hechos con las Epístolas de S. Pablo y los monumentos más verídicos de la historia, prueban, casi siempre con evidencia, su perfecto acuerdo.

I. S. Lucas ha tenido a su disposición las más seguras fuentes de información.

Hablando de las fuentes orales recordamos:

1º A S. Pedro, fundador de la Iglesia de Antioquía. S. Lucas es de Antioquía y uno de los primeros convertidos a la fe: pronto fué amigo fiel de S. Pablo. Y en semejantes condiciones ¿cómo no habría él visto y oído a S. Pedro?

2º A S. Santiago el Menor, hermano del Señor, obispo de Jerusalén. El año 59, después del tercer viaje apostólico de S. Pablo, y con éste y con todos los ancianos de la ciudad, asistió a una reunión en casa de Santiago el Menor (*Act.* XXI, 18).

3º A S. Bernabé, pariente de la madre de Juan Marcos, el Evangelista (*Act.* XII, 12-17 y *Colos.* IV, 10). Fué enviado a visitar la iglesia de Antioquía recién fundada, y S. Lucas habla de él con tanto afecto, con tales y tantos detalles, que parece imposible que no lo haya visto y tratado con él desde aquel tiempo, y más todavía cuando Bernabé se quedó en Antioquía un año entero predicando con S. Pablo a quien había traído de nuevo de Tarso (*Act.* XI, 19-30).

4º A Felipe, llamado el Evangelista (*Act.* XXI, 8), uno de los siete primeros diáconos y el más celebre de ellos después de S. Esteban. Felipe recibió en su casa en Cesarea a S. Pablo y a S. Lucas, que se dirigían a Jerusalén. De Felipe (del cual S. Lucas fué huésped) S. Lucas en los Hechos nos ha referido rasgos inolvidables (*Act.* VI, 3-5; VIII, 4-13; XXI, 8-15).

A estos primeros testigos, de los cuales Lucas se había servido para la historia del Señor, es necesario, para los Hechos, añadir otros que vieron desarrollarse en su alrededor la historia apostólica.

5º A S. Marcos, Evangelista, el Juan Marcos de los Hechos. Mientras éste se encontraba con S. Pablo en tiempo de la prisión romana (*Colos.* IV, 10; *Philem.* 23-24) bien pudo referir a Lucas muchas cosas del ambiente de Jerusalén y de otras ciudades.

A éstos se pueden añadir todos los ancianos de Jerusalén, y los discípulos del primer tiempo, que Lucas encontró en Jerusalén y en Cesarea. De ellos pudo muy bien aprender la historia primitiva de las iglesias de Palcstina; y para la historia de las otras iglesias no le faltaron otras fuentes, igualmente seguras, para escribir su obra.

6º Y primero, para el segundo grande viaje apostólico de Pablo, se nos presenta Silas o Silvano, escogido por S. Pablo como compañero y colaborador, después de su separación de Bernabé y Marcos. Lucas también tomó parte en este viaje, y lo que de los trabajos apostólicos de nuestros grandes misioneros no conoció personalmente, lo pudo conocer con mucha comodidad de Silvano. Respecto a Silas se pueden ver los Hechos, XV, 22 - XVIII, 22; respecto a Silvano (que es el mismo Silas), se pueden consultar la 2. *Cor.* I, 19; la 1 *Thess.* I, 1; 1 *Petr.* V, 12.

7º A S. Pablo. S. Lucas su discípulo, lo acompañó en muchos viajes, fué su colaborador en la predicación del Evangelio, su *medicus charissimus*, conservó con él relaciones íntimas y cotidianas por largos años. De la boca de S. Pablo pudo recoger la mayor parte de su libro de los Hechos.

8º Finalmente se debe agregar como testigo y fuente de una buena parte de los Hechos el ojo atento y perspicaz del mismo Lucas. Estuvo presente en casi todos los hechos del segundo y tercer viaje apostólico de S. Pablo, que se refieren desde el cap. XV, 36 al cap. XXVIII. En los mismos casos

en que no usa el *nosotros*, es sin embargo casi siempre testigo ocular. Con razón dijo de él S. Irineo: *Is Lucas inseparabilis fuit a Paulo* = Este Lucas fué inseparable de Pablo.

Con toda razón se puede decir, que S. Lucas en su obra no da un paso sin tener a la mano buenos testigos. Los principales de éstos son los mismos que realizaron los hechos; y Lucas tuvo oportunidad de verlos, interrogarlos y oírlos, de manera que en la prefación de su libro habría podido decir: *En este libro yo no referiré sino lo que mis ojos han visto, o lo que me fué referido por las personas que lo han visto.*

II. S. Lucas en buscar las fuentes y en la observación directa de las cosas, ha demostrado tener la agudeza y la diligencia que le son habituales. Sagacidad y diligencia tanto en buscar las fuentes, como en la directa observación de las cosas, con el fin de llegar a conocer la verdad exacta y de exponerla bajo los ojos del lector: he aquí las dos principales dotes para una historia; y éstas, según la declaración de la C. B. son habituales en S. Lucas. Nosotros ya las conocemos y las hemos encontrado en S. Lucas, como autor del tercer Evangelio. Basta recordar lo que decía en la pequeña prefación de su *primer libro*. Mas cuando Lucas en los Hechos escribe para Teófilo un *segundo libro*, ¿tiene siempre las mismas preocupaciones, esto es las de remontarse a las primeras fuentes y usar de ellas sólo buscando y cuidándose de la verdad?

Para nosotros es cosa demostrada que se ha preocupado de remontarse a las fuentes más seguras. Lo acabamos de ver: desde el principio hasta el fin de su obra, no refiere sino lo que él ha visto con sus ojos, o ha aprendido de aquellos que fueron testigos oculares, y también en muchos casos fueron actores en las escenas narradas.

Además, ¿habrá también demostrado en los Hechos aquel cuidado de la verdad que ya había tenido escribiendo su Evangelio? O tal vez, narrando las hazañas de sus personajes, ¿no se habrá excedido en la alabanza hacia sus héroes preferidos, sobre todo hacia S. Pablo, su maestro, del cual era inseparable compañero? Y ¿tal vez no ha buscado de rebajar a aquellos que estuvieron en pasajera desavenencia con S. Pablo?

Nada de todo esto. El tono de los Hechos, es poco más o menos como el del tercer Evangelio; esto es, la historia es narrada de un modo impersonal: hechos y más hechos, que hablan de por sí; de apreciaciones personales del autor apenas si queda rastro, y los enemigos no son rebajados, como no son realzados los amigos. Ningún indicio de animosidad contra los del Sane-drín que aprisionan a los Apóstoles, ni contra Herodes que hizo morir a Santiago, ni contra los Judíos de la dispersión, o contra los gentiles que rehusan oírlos, los ponen en la cárcel, los azotan y acechan a su vida.

Hay quien teme que S. Lucas, hablando de los héroes de su obra, no haya mantenido la balanza en perfecto equilibrio, y que S. Pablo principalmente haya sido ensalzado en daño de algún otro personaje. Esto tampoco es verdad. De S. Pablo, el escritor de los Hechos, el *medicus charissimus*, dice todo, no sólo lo bueno que hizo, sino que también lo malo (antes de su conversión). He aquí un hecho en confirmación de lo que decimos:

S. Pablo reprende a S. Pedro en Antioquía, porque evitaba comer con los gentiles por temor de oír quejas de los Judíos: lo cual indujo también a Bernabé a usar de la misma simulación (*Gal. II, 11-14*). S. Pablo no habría contado esto a los Gálatas, si no hubiese sido necesario para probar que las observancias judías no podían ser impuestas a los gentiles que se convertían. En esta historia Pedro y Bernabé se hallan en una condición menos buena que Pablo. Con todo, Lucas, que debía conocer el hecho, no se aprovecha para ensalzar a Pablo y deprimir a Pedro y a Bernabé. En el lugar paralelo de los Hechos (*XV, 30*), este incidente no es recordado, y

Pedro doquiera aparece en los Hechos (I - XII) queda siempre el que es, esto es, el jefe de los Apóstoles.

Con respecto a Bernabé se conoce que se rehusó a acompañar a S. Pablo (*Act.* XV, 36-39). ¿Defenderá Lucas las partes de Pablo en contra de Bernabé? No: la historia de esta pequeña disensión está referida con una perfecta serenidad, y el más sagaz lector no hallará una sola palabra más dura para Bernabé, o más favorable para Pablo. Y en el concepto de Lucas no desmereció Bernabé, porque en los Hechos quedó siempre este retrato que Lucas había trazado de Bernabé: «Era varón bueno, y lleno de Espíritu Santo, y de fe» (*Act.* XI, 24). He aquí puesta de relieve la imparcialidad y la exactitud histórica del autor.

III. *El examen comparativo de los Hechos con a) las Epístolas de S. Pablo y b) con los más verídicos monumentos de la historia, prueba casi siempre con evidencia su perfecto acuerdo, a)* Numerosos son los puntos de correspondencia existentes entre los Hechos y las Epístolas de S. Pablo. El mismo Hamack encontró 39 en los 14 primeros capítulos de los Hechos: otros muchos se hallan en el resto de la obra de S. Lucas.

Reparemos primero en los hechos que respectan la vida de S. Pablo.

1º S. Lucas en los Hechos XXII, 3, pone en los labios de Pablo las siguientes palabras: «Yo soy judío, que nací en Tarso de Cilicia, pero me crié en esta ciudad (*Jerusalén*), instruído a los pies de Gamaliel (*fariseo, según Lucas*, V, 34) conforme a la verdad de la ley de nuestros padres, celador de la ley, así como todos vosotros lo sois el día de hoy». Esto tiene su referencia en la Epístola *ad Philip.* III, 4-6, Cf. *Rom.* XI, 1.

2º S. Pablo tomó parte en la muerte de S. Esteban, persigue a la iglesia, etc. *Hech.* VII, 60; IX, 1-3. Los mismos hechos son atestiguados por S. Pablo, 1 *Cor.* XV, 8-9; IX, 1; *Gal.* I, 13-16; *Philip.* III, 6; 1 *Tim.* I, 13.

3º S. Pablo de perseguidor cambiado en perseguido huye de Damasco, *Hechos* IX, 23-25. Pablo narra el mismo hecho en 2 *Cor.* XI, 32-33.

4º Tres persecuciones de Pablo, *Hechos* XIII, 14-XIV, 18. Estas persecuciones son también recordadas por S. Pablo en 2 *Tim.* III, 10-12.

5º Nuevas persecuciones en Filipos, *Hech.* XVI, 12-24. Las atestigua S. Pablo en 1 *Thes.* II, 2.

6º S. Pablo pasa de Atenas a Corinto; en casa de Aquila predica a los Judíos y a los griegos: Crispo y otros creen en el Señor y son bautizados: después de 18 meses se dirige a Antioquía de Siria con Priscila y Aquila que se quedan en Efeso y toman consigo a Apolo. Este instruído mejor en la fe va a Acaya y a Corinto, etc. *Hechos*, XVIII, 11, 18-XIX, 1. San Pablo alude y confirma varios puntos de esta narración en 1 *Cor.* XVI, 19; — *Rom.* XVI, 3-5; — 2 *Tim.* IV, 19. Y Lucas nos dice que S. Pablo trabajaba con sus manos para no ser de peso a los cristianos; esto mismo nos lo confirma el Apóstol en 1 *Thes.* II, 9; 2 *Thes.* III, 8; 1 *Cor.* IV, 12.

Que Crispo fué convertido a la fe por Pablo; y que el célebre orador Apolo se llegó a Corinto, nos lo confirma S. Pablo en su 1 *Cor.* I, 11-15; de Apolo habla de nuevo en III, 4-6.

Además de estos puntos de contacto entre los Hechos y las Cartas de S. Pablo en el ámbito de los hechos, hay otros, igualmente dignos de nota, en el campo de las ideas religiosas: fundación de la Iglesia, jerarquía, sacramentos.

Para S. Lucas en los Hechos y S. Pablo en sus Cartas la sede de la primera comunidad cristiana y el centro de todo el movimiento cristiano, no es una ciudad de la Galilea, sino Jerusalén, *Hech.* I y sigts.; *Galat.* I-II.



Fuera de Jerusalén se fundan pronto otras comunidades cristianas en Judea, Galilea, Samaria, a las cuales S. Lucas, llama *la Iglesia*, Hech. IX, 31, y S. Pablo llama *las Iglesias* a las de Judea, 1 *Thees.* II, 14; *Gal.* I, 22.

Los nombres dados a los cristianos son los mismos. Son llamados *los santos*, Hech. IX, 13, 32, 41; XI, 1, etc.; Rom. I, 7; 1 *Cor.* I, 2, etc., o también *los hermanos*, Hech. I, 15, 16; II, 37, etc.; Rom. I, 13; VII, 4. Este fué el origen del lenguaje cristiano.

Las comunidades de Jerusalén y de Judea fueron perseguidas por los de su misma nación, los Judíos: Hech. IV y *en varios lugares*; 1. *Thees* II, 14.

A la cabeza de la comunidad cristiana están aquellos que son llamados *los doce*, Hech. I, 13 con 21-22; II, 14; VI, 2; 1 *Cor.* XV, 5 (*undecim*, habiendo desaparecido Judas); o también los *Apóstoles*, Hech. I, 2; II, 37; *Gal.* I, 17.

Mas el primero de los Apóstoles, el jefe es Pedro. Hech. I, 13, 15; II, 14, 37, etc.; 1 *Cor.* XV, 5; *Gal.* I, 18.

Con Pedro, Juan y Santiago (el Menor) tienen una parte preponderante, y aparecen como columnas de la Iglesia. Para S. Juan se pueden ver: Hech. I, 13; III, 1, 3, 4, 11; IV, 1-20; VIII, 14; para Santiago: XII, 17; XV, 13-22; XXI, 18; y confrontar con 1 *Cor.* XV, 7; *Gal.* II, 9, 12.

El bautismo es conferido según el rito y por la virtud de Jesús para la remisión de los pecados, *Hech.* II, 38, y compárese atentamente XIX, 1-6; *Rom.* VI, 3-4; 1 *Cor.* I, 13, 15; *Gal.* III, 27; *Col.* II, 12-13.

Entre las prácticas religiosas de los primeros cristianos, en sus reuniones, se cuenta la *fracción del pan*, *Hech.* II, 42, 46; XX, 7, 11; 1. *Cor.* X, 16; XI, 23-29.

He aquí, pues, un crecido número de pasajes en que el discípulo está en perfecto acuerdo con su maestro, tanto en el campo de la historia como en el de la doctrina. Y como no es posible poner en duda la veracidad de S. Pablo cuando narra los hechos de su propia vida, o las doctrinas que dice son las de la Iglesia y suyas, igualmente hay que admitir que S. Lucas estaba bien al tanto de todo lo que atañía a la vida de S. Pablo, a la Iglesia naciente, a su jerarquía, a sus creencias, a sus prácticas, y que, dándonos de todas estas cosas una como pintura, tan perfectamente semejante a la que nos da S. Pablo, se ha mostrado al mismo tiempo escritor exacto, bien informado y digno de la confianza de los lectores.

b) El acuerdo de los Hechos con los monumentos históricos, es también otro punto particularmente estudiado y puesto en plena luz por los críticos de nuestros días.

El resultado de los estudios de comparación entre los Hechos y los monumentos históricos, fué el mismo que el que se obtuvo de la comparación entre los Hechos y las Epístolas de S. Pablo: Casi siempre un acuerdo evidente entre Lucas y la historia conocida por otra vía y con los monumentos más indiscutibles. Y este acuerdo — como lo han notado varios doctos — es tanto más admirable en cuanto S. Lucas en su obra habla de todo exponiéndose al riesgo a cada instante de engañarse, si sus informaciones no hubiesen sido perfectamente seguras. La historia, la política, la geografía griega, judaica y romana: los usos, las costumbres, los modos de vivir de Palestina, Asia Menor, Grecia e Italia: la diversidad de las provincias en el Imperio Romano, su modo de gobierno y de administración, las personas que pone en escena, sus nombres, sus funciones, su carácter, todo esto forma los sujetos con los cuales se encuentra y topa a cada paso, y sobre todos estos puntos la historia le ha dado razón mil veces; y si hubo alguna contradicción, fué momentánea y se deshizo a la luz de la verdad que arrojaron nuevos estu-

dios. (Para los casos detallados véase *Civiltá Cattolica* 1914, t. 2, p. 658 y siguientes).

Muy bien, pues, la C. B. dice que S. Lucas «puede con razón reivindicar para sí una plena autoridad histórica». Y ésta es la misma conclusión a que llegaba Harnack en 1908, cuando después de laboriosísimas indagaciones, declaraba que para él los Hechos son un verdadero libro de historia, sólido, digno de respeto, y por muchos motivos extraordinario (*Die Apostelgeschichte*, p. 41 y 222).

### 312. Objeciones contra la autoridad histórica de los Hechos.

VI. «Las dificultades, que acá y acullá, suelen sacarse sea de los hechos sobrenaturales narrados por Lucas; sea de la relación de algunos discursos, que, siendo dados en compendio, se juzgan inventados y adaptados a las circunstancias; sea de algunos pasajes, al menos aparentemente, discordantes con la historia profana o la bíblica; sea finalmente de algunas narraciones, que parecen contradecir al autor mismo de los Hechos, o a otros autores sagrados; ¿son tales que hagan poner en duda, o disminuir, al menos de alguna manera, la autoridad histórica de los Hechos de los Apóstoles?»

Resp.: *Negativamente.*

Y el día 12 de Junio de 1913, etc.

Las dificultades que suelen hacerse contra la autoridad histórica del libro de los Hechos, se reducen, según la C. B., a cuatro. 1º Milagros inadmisibles; 2º Discursos compendiados, arreglados, retocados y por esto más o menos falsificados; 3º Desacuerdo de algunos pasajes de los Hechos con la historia profana y la bíblica, y 4º Contradicciones de S. Lucas consigo mismo y con otros escritores sagrados.

1º *Milagros inadmisibles.* El mismo Harnack contó en los Hechos 101 milagros. Y no queriéndolos admitir, los racionalistas pretenden explicarlos naturalmente, sin necesidad de darles un carácter milagroso; y para llegar a esto se apela a la crítica y a la exégesis, se entiende a una *falsa* crítica y a una *mala* exégesis.

Según Harnack, Lucas tenía cierta inclinación a lo maravilloso, como se ve evidentemente del número de los hechos extraordinarios que consigna en su obra: además para una grandísima parte de su obra, Lucas dependía de sus fuentes, no habiendo sido testigo de los hechos. Y cabalmente estas fuentes de que disponía, faltaban de moderación respecto a lo maravilloso. Los hechos y las acciones más pequeñas de los Apóstoles, habían sido transformados en milagros por la imaginación de los primeros cristianos. Y Lucas adueñándose de estas narraciones populares, nos las dió tales y cuales las había recogido, dejando al lector que saliera del apuro.

Desgraciadamente, en este razonamiento, Harnack se olvida de una cosa: y es que Lucas no es un escritor indiferente entre la verdad y la falsedad histórica, como sería en el caso de que aceptara las narraciones populares y nos las refiriera así como son, sin preocuparse de saber si son exactas o fantásticas; se olvida que los que informaron a Lucas, son personas más serias que las de imaginación fecunda y acalorada. Allá también donde no pudo ser testigo inmediato de los hechos, hemos demostrado que este indagador de tes-

tigos oculares ha podido consultar a varios de ellos; a aquellos mismos de los cuales narraba las maravillas o que las habían visto: Pedro, Santiago el Menor, Bernabé, Felipe llamado el Evangelista, todos los ancianos de Jerusalén, Saulo antes perseguidor de la Iglesia.

En fin es también un problema saber cómo Harnack pueda conciliar estas dos cosas: S. Lucas es un escritor serio, respetable, bien informado, digno del nombre de historiador, por un lado, y por otro nos lo presenta contento con recoger historias fabulosas, sin examinarlas a la luz de la crítica más elemental.

Harnack, otras veces, dejando de lado toda consideración sobre las fuentes de que se sirvió S. Lucas, recurre ora a la exégesis particular del texto, ora al sistema general de la interpretación naturalística del milagro, ora a las dos cosas juntas.

De los Hechos, XXVIII, 7-9, se sabe que S. Pablo sanó maravillosamente a muchos enfermos. Mas como el versículo 10 dice «nos hicieron muchas honras y cuando nos embarcamos nos proveyeron de todo lo necesario», según Harnack hay que atribuir estas curaciones a la ciencia médica de Lucas, cuando S. Lucas mismo nos dice que es S. Pablo y sólo S. Pablo el que las obró. Del sencillísimo hecho de que Lucas compañero de S. Pablo participe de los honores hechos a su maestro, por las maravillosas curaciones obradas, Harnack concluye que esas curaciones son debidas al arte médico de Lucas. Hermoso ejemplo de la exégesis de este autor, y de su modo de sutilizar los milagros, y por decirlo así, de volatilizarlos.

<sup>2</sup> *Discursos compendiados, arreglados, retocados y por esto más o menos falsificados.* Esta es la segunda acusación dirigida a S. Lucas para disminuir el valor histórico de su libro. Los discursos que S. Lucas refiere de Pedro, Pablo y de otros personajes, son, con más propiedad, compendios, o resúmenes de estos discursos: la prueba es su brevedad. Esto lo concedemos fácilmente. Mas nuestros adversarios toman pie de esto para lanzar la sospecha sobre todo el conjunto. Nos dicen:

Como son compendiados, no tenemos el verdadero texto de esos discursos, sino un simple resumen hecho por Lucas, que los entendió y nos los dió sin duda según su propia inteligencia, y los adoptó al mismo tiempo a las circunstancias en las cuales se hallaba, al desarrollo de la doctrina que poco a poco se transformaba o evolucionaba, y finalmente a las presentes necesidades de los lectores, sobre los cuales contaba. Esto, dicen, aparece de los discursos mismos; por más cambios que haga el autor, el estilo no cambia, y no cambia tampoco mucho el argumento y el sujeto tratado: siempre veráse el estilo de Lucas y siempre también las ideas que Lucas tenía en su cabeza. En todo caso, si Lucas, a pesar suyo, no ha modificado o falsificado más o menos estos discursos, es sin embargo difícil probar que él haya podido proveerse de un texto fiel, o compendiarlos él mismo, después de haberlos entendido, sin errores de hechos o de doctrinas.

Contestamos, ante todo, que los que admiten la inspiración de la Escritura, o que tienen a Lucas por autor inspirado, pueden sin más estar seguros de que el sagrado autor no se ha engañado en ninguna de sus aseveraciones: y de consiguiente cuando atribuye a Pedro, a Pablo, a Esteban o a cualquier otro un discurso hecho, que el mismo escribe en su libro, no se puede dudar que todas las palabras — quiero decir, las afirmaciones y aseveraciones — puestas sobre los labios del orador, son verdaderamente del orador.

Respecto a los que no creen en la inspiración de la Escritura, y a los que no ven en Lucas sino un escritor o historiador humano, les decimos que no pretendan más de lo que se pueda esperar de un hombre docto, con todo, y de conocida probidad, el cual haya escrito en el mismo tiempo, en las mismas circunstancias y con los mismos medios.

Si les parece acá y acullá que en los discursos de que trata, haya tenido que traducir o hacerse traducir un texto aramaico, no pretendan que se les muestre este texto: se ha perdido con muchísimos otros.

En cuanto al resumen a grandes rasgos de un discurso que se le ha transmitido a viva voz, o que ha oído directamente con sus oídos, no se ha de pretender más de lo que se tiene derecho de pretender en un resumen: esto es, exactitud en todas las aseeraciones atribuidas al orador.

Mas ¿cómo se sabrá si el texto traducido o resumido no falta a la exactitud? Se sabrá como se puede saber en casos semejantes: Examinando las fuentes de que pudo disponer el escritor, la diligencia que de ordinario usa para extender su obra, la probidad que muestra en todas partes, y finalmente la conveniencia de cada discurso referido con las circunstancias de tiempo, lugar y personas. Con estos medios los que no creen en la inspiración de la Escritura, podrán adquirir una especie de certeza moral de que un discurso ha sido o ha debido ser referido exacta o aproximativamente.

En otros casos, por ejemplo, cuando el discurso versa sobre un argumento doctrinal altísimo, difícil, poco accesible a la mayoría de los hombres, o simplemente discutido entre personas de la misma iglesia, no siendo Lucas para nuestros contrarios sino un hombre que sólo dispone de medios naturales, podrá suceder, como quiera que sea su inteligencia y su honradez, que duden sobre si en aquellas circunstancias, él ha comprendido bien el discurso, si estaba a la altura de su oficio para darlo exactamente, o si en una controversia se ha inclinado más de lo que debía hacia una parte más que a otra, a pesar de todo su amor a la verdad. En estos casos podrán quedar con alguna duda de si el discurso ha sido referido exactamente; mas entonces no acusen a San Lucas, sino al método por ellos seguido, que no puede dar más de lo que da.

Dicho esto se contesta directamente a los que quieren lanzar la sospecha sobre la exactitud de los discursos referidos en los Hechos.

Se nos opone:

1º Los discursos de los Hechos son solamente resúmenes. Lo hemos concedido anteriormente.

2º Luego no tenemos el verdadero texto de los discursos.

*Respuesta:* Seguramente no tenemos el texto original de los discursos, especialmente el de los de Pedro, Esteban y Santiago el Menor, los cuales fueron hechos en aramaico, como se ve del mismo resumen griego, que nos dejó el autor de los Hechos. Mas si no tenemos el texto original de los verdaderos discursos aramaicos y griegos, sobradas razones tenemos para creer que considerados la ciencia, el ingenio, la diligencia y la probidad de Lucas, poseemos de ellos un resumen, o relación, exacta y fiel. Se dice *sobradas razones tenemos para creer*, porque aquí se hace abstracción de la inspiración.

3º El estilo de estos discursos es siempre el mismo, aquel hermoso estilo griego de Lucas. Luego, a decir verdad, nos parecen del solo y mismo autor, S. Lucas.

R. El estilo de estos discursos es siempre el mismo, cabalmente porque son resúmenes. S. Lucas, de los discursos originales, escogió la ideas que creyó conveniente conservar y las expresó con su propio estilo: lo mismo hacemos nosotros también cuando hacemos un resumen de lo que hemos leído.

4º Los argumentos de estos discursos son muy a menudo los mismos y dan bien a conocer que los compuso siempre la misma persona.

R. El ser a menudo — no siempre — los argumentos los mismos, es más bien una prueba de su autenticidad. Pues si el mismo Lucas, tan hábil es-

critor, hubiese compuesto los discursos, ¿podríamos pensar que hubiese querido obligarse a sí mismo a poner en su breve obra tantas repeticiones? Mas no siendo él sino un simple relator e historiador, debía decir las cosas como habían acontecido. Respecto al argumento, hase de advertir que no podía variar mucho, porque predicadores como Pedro, Pablo y Esteban, que se dirigían casi siempre a los Judíos, para convertirlos a Jesucristo, debían continuamente hacer referencias al Antiguo Testamento y a los hechos más prodigiosos de la vida de Jesucristo, sobre todo a su resurrección, para probar que Jesús de Nazaret era verdaderamente el Mesías prometido y esperado. Aquél era el tema obligatorio, que ellos debían desarrollar cada vez que se presentaban a un auditorio nuevo, y por tanto, los modos, el progreso de demostración, no podían ciertamente variar mucho.

5º Lucas ¿no habrá retocado, modificado estos discursos para adaptarlos a la evolución doctrinal que ya se había manifestado cuando él escribía, o para que respondieran mejor a las nuevas necesidades de los lectores?

R. La hipótesis modernista aparece aquí bastante ridícula. Pues, ¿qué desarrollo o evolución o transformación doctrinal podemos buscar? Los discursos de Pedro fueron hechos desde el a. 29 al 51; los de Pablo desde el 46 al 61 ó 62, y Lucas los publicó el año 63 ó al principio del 64. ¿Qué necesidad, pues, tenía Lucas de transformar estos discursos del día anterior para adaptarlos a tiempos y a necesidades nuevas?

6º Mas ¿cómo se prueba la autenticidad de cada uno de estos discursos?

R. Nosotros los creyentes la probamos, aunque indirectamente, con el *más alto grado* de certeza, sencillamente demostrando que Lucas se debe contar entre los escritores inspirados; porque entonces no puede en lo que escribe por inspiración divina ni engañarse ni engañar.

Bajo el aspecto puramente histórico nosotros llegamos a probar que Lucas es el autor de los Hechos, como también lo es del tercer Evangelio; que es uno que, antes de escribir, se informa con diligencia de todas las cosas; en suma, que es un hombre honrado, honesto. Luego cuando narra hechos notorios, públicos, que fácilmente se pueden comprobar o verificar, como son las apariciones de Jesucristo resucitado, su ascensión en presencia de tantos testigos, la reunión de los Apóstoles en el cenáculo, los acontecimientos de la Pentecostés, y en conjunto, todo lo que Pedro dijo en su discurso y otras cosas semejantes, podemos estar seguros de que Lucas nos ha dicho la pura verdad.

Si se trata de probar que tal frase en particular de un discurso doctrinal muy sublime, difícil de comprenderse, relativo a puntos todavía controvertidos fué entendida bien y referida exactamente por S. Lucas, nosotros católicos, que creemos en la inspiración de la Escritura, no tenemos duda alguna: Lucas ha dicho bien, no ha cometido errores. Mas los que se obstinan en exigir siempre que la demostración se haga con los solos medios de que dispone la historia, es cierto que no lo alcanzarán siempre, no siendo esto siempre posible. Al método histórico no hay que pedir más de lo que puede dar.

7º Los discursos referidos por Lucas son composiciones libres, hechas por él, y puestas en los labios de los Apóstoles, poco más o menos como los historiadores de la antigüedad ponían alguna vez en los labios de sus héroes grandes y elocuentes discursos, adaptados a las circunstancias, pero que no los habían hecho.

R. Bastaría contestar que la objeción no tiene fundamento alguno, y nada absolutamente nos da derecho para suponer que S. Lucas haya inventado estos discursos: pero vamos más adelante. Entre los antiguos historiadores hubo

algunos para quienes la historia era un género literario que se dirigía a la imaginación del lector para proporcionarle un rato agradable, cultivando al mismo tiempo la inteligencia y el gusto; se trata de un género literario, medio histórico y medio romántico, en el que el romance mata la historia verdadera, porque no es posible discernir el hecho real del hecho inventado; en el que no se cree, ni se puede creer: grave inconveniente de este género de historia.

Con todo entre los mismos autores antiguos hubo otros que han entendido de otra manera el fin de la historia: no ya como un medio para atraer y cautivarse la fantasía, sino como un medio de hacer justicia a los que fueron, poniendo de manifiesto sus buenas prendas y hazañas, y, si era el caso, también sus defectos, como un medio de hacer conocer a la posteridad el modo con que las sociedades, las instituciones, las doctrinas nacieron y se desarrollaron entre los hombres: como un medio también de registrar las manifestaciones de la divinidad entre nosotros y las palabras que nos ha hecho oír. Esta es la historia propiamente dicha, y así comprendida, tiene por fin hacer justicia, dando a cada uno lo que le pertenece, ni más ni menos; propagar la verdad, exponiendo los hechos o los principios sin jamás falsificarlos.

Ahora bien, cuál de estos dos métodos de escribir la historia haya adoptado S. Lucas, no es difícil conocerlo o entenderlo. No, no hay romances en su escrito. Lo que quiere decir, es sencillamente que Jesucristo, personaje histórico bien conocido, habiendo resucitado de la muerte en prueba de su divinidad, encargó a sus apóstoles que predicaran su doctrina y su ley por todo el mundo y las confirmaran con prodigios manifiestos, que las impusieran, en su nombre, a la inteligencia, y al corazón de los hombres de todas las naciones. bajo pena de eterna condenación.

Y en el libro de los Hechos nosotros vemos este programa cumplido paso a paso por un grupo de Apóstoles, de los cuales los principales son Pedro y Pablo. Todos enseñan la misma doctrina, la misma ley, la de Jesús resucitado e Hijo de Dios. Ellos la predicán en todas partes, la confirman con una muchedumbre de hechos manifiestamente divinos; y finalmente, en nombre del Señor, juez de vivos y muertos, la imponen bajo pena de eterna condenación.

Ahora bien, si el historiador que se propone seriamente darnos una tal narración, refiriera milagros que cree falsos, atribuyera a los Apóstoles discursos que no han hecho, ¿cómo lo llamaríamos? Evidentemente, falsario e impostor. Y si uno cree que S. Lucas ha sido falsario e impostor sin quererlo, entonces lo llamará ignorante e inconsciente. He aquí las consecuencias a que deberá llegar el que admitiese que S. Lucas ha inventado los discursos que ha puesto en los labios de los Apóstoles. Mas pensamos que no habrá entre los hombres crítico alguno, que se atreva a atribuir a S. Lucas semejantes enormidades.

3º *Desacuerdo de algunos pasajes de los Hechos con la historia profana y la bíblica.* Se pretende a) un desacuerdo de Lucas con la historia profana; y b) un desacuerdo de Lucas con la historia bíblica.

a) Se señala un pretendido desacuerdo entre Lucas y el historiador José Flavio respecto a un famoso revoltoso llamado Teodas.

Gamaliel (Act. V, 34 - 39) en la defensa que hace de los Apóstoles cita en confirmación de sus palabras dos ejemplos referidos por S. Lucas así: «Porque antes de ahora hubo un cierto Teodas, diciendo, que él era alguien, y hubo como unos cuatrocientos hombres que le siguieron; y después lo mataron: y cuantos le dieron crédito, fueron disipados y reducidos a nada. Después de éste se levantó Judas el Galileo en el tiempo del empadronamiento, y arrastró tras sí al pueblo; mas él pereció también, y fueron dispersados todos cuantos le siguieron» (*Ibid.* 36 - 37).

A su vez el historiador Josefo habla también él de dos jefes de partido en rebelión contra la autoridad romana, teniendo el uno y el otro el nombre citado en los Hechos; Judas el Galileo (*Antig. judaic.* l. XVIII, c. 1, n. 1 y 6; *De Bello jud.* l. II, c. 8, n. 1) y Teodas (*Ant. jud.* l. XX, c. 5, n. 1).

Judas el Galileo no suscita dificultad alguna. No es así en cuanto a Teodas; pues Josefo narra que éste fué decapitado cuando Cuspio Jado era procurador de Judea hacia el año 45 de nuestra era, en tiempo del emperador Claudio. Evidentemente Gamaliel, hablando ante el Sanedrín no podía citar como ejemplo un hecho que debía tener lugar diez o doce años más tarde.

Dicen nuestros adversarios: No es Gamaliel el que se equivocó, sino Lucas poniendo el motín de Teodas antes del de Judas el Galileo, es decir antes del año 7.

Contestamos que desaparece el desacuerdo, admitiendo que hubo dos Teodas: uno anterior al año 7, del cual habla S. Lucas; y otro hacia el año 45 del cual habla Josefo Flavio, y que así sea se desprende de lo que dice San Lucas de su personaje y de lo que dice Josefo del suyo. Ni debe parecer imposible ni extraño, que hayan existido dos sediciosos del mismo nombre. El mismo Josefo en el intervalo que hubo entre la muerte de Herodes el Grande y la destrucción del templo refiere que hubo tres sediciosos y los tres llevaron el nombre de Judas.

b) Cuando se dice que los Hechos están en desacuerdo con otros libros inspirados respecto a varios puntos de la historia bíblica, se hace referencia al discurso de S. Esteban (*Act. VII*). Parece que algunos versos de este discurso no armonizan mucho con lo que nos relatan otros libros, y especialmente el Génesis. Varias soluciones no igualmente satisfactorias fueron propuestas por los varios intérpretes. Mas sólo el que cree poder explicar todo el discurso de Esteban sin encontrar rastro de error, se hallará sin empachos; pero no todos llegan a este punto, que sería también el ideal de las soluciones.

Las principales dificultades que se ofrecen, son las siguientes:

1º Según S. Esteban (VII, 2-4) el Señor apareció a Abrahán cuando estaba en la Mesopotamia (región situada entre los dos ríos, y esto se puede entender igualmente de Ur en Caldea) antes que habitara en Carán o Harán, diciéndole: *Sal de tu tierra*, etc. Entonces Abrahán salió del país de los Caldeos y moró en Carán. De ahí, después de la muerte de su padre, partió para la tierra de Canaán que el Señor le mostró. Según el Génesis en vez (XI, 31 - XII, 1), el Señor dijo a Abrahán: *Sal de tu tierra*, etc., después de la muerte de su padre y después de haber Abrahán habitado en Carán.

*Respuesta.* No hay contradicción entre estos dos pasajes. En efecto, el Señor apareció por primera vez a Abrahán cuando él moraba en Ur de Caldea, como dice S. Esteban y entonces siguió a su padre para Harán. La segunda aparición tuvo lugar en Harán, después de la muerte del padre de Abrahán, como dice el Génesis. El Génesis, por otra parte, en XI, 31, supone muy bien aquella primera aparición del Señor y la orden de dejar a Ur de los Caldeos, cuando dice que Tare (padre de Abrahán) hizo salir a sus hijos de Ur de los Caldeos *para ir a la tierra de Canaán*, pero llegando a Harán habitaron allí. La misma conclusión se debe deducir de Génes., XV, 7, donde el Señor dice a Abrahán: «Yo soy el Señor, que te saqué de Ur de los Caldeos, para darte esta tierra y que la posesies».

2º S. Esteban en el v. 5 dice que el Señor no dió a Abrahán: «heredad (en la tierra de Canaán), ni aun el espacio de un pie». Y el Génesis (XXIII, 3 - 20) refiere que Abrahán para tener un sepulcro, compró en Hebrón un campo en el que se hallaba la gruta de Macpela.

R. Cuando Dios prometía a Abrahán que daría un día a sus hijos la tierra de Canaán, hablaba de un don gratuito; prometía despojar de sus tierras a los Cananeos y transferir la posesión gratuita y legítima a los hijos de Abrahán. Luego la adquisición del campo de Hebrón, efectuada por Abrahán al precio de 400 siclos de plata, no puede ser confundida con el don gratuito del que hablaba el Señor. Ni Esteban hizo esta confusión, porque apenas indicado (v. 5) que Abrahán no recibió del Señor propiedad alguna, recuerda luego (v. 6) la adquisición del campo por Abrahán a precio de plata.

3º En el versículo 6, S. Esteban dice que Dios hizo a Abrahán la predicción de que «su descendencia sería moradora en tierra ajena y que la reducirían a servidumbre, y la maltratarían por espacio de cuatrocientos años». En vez, según el Exodo (XII, 40) la esclavitud de Egipto, de la cual aquí se trata, duró exactamente 430 años.

R. Algunos intérpretes contestan diciendo que aquel guarismo (400) en los labios de Esteban es una cifra redonda que equivale a 430. Mas otros prefieren explicar la diferencia de este modo: El Exodo en el c. XII, 40 calcula exactamente la *estadia* en Egipto y no la *servidumbre, el tiempo de la opresión*, y esta estadia duró 430 años. El Génesis a su vez (conformemente con S. Esteban) fija la duración de la opresión en 400 años solamente (cf. Judit. V, 9, texto de la Vulgata). Esto prueba (y es cosa por otra parte muy verosímil) que durante los primeros treinta años, cuando la gloria de José y su poder brillaban en su plena luz, sus hermanos nada tuvieron que sufrir en la tierra de Gessén.

4º En el versículo 14 S. Esteban dice que José «llamó (a Egipto) a su padre Jacob, y a toda su parentela, que consistía en setenta y cinco personas». Ahora bien, el Génesis (XLVI, 27), como también el Exodo (I, 1, 5) y el Deuteronomio (X, 22) no cuentan sino 70 personas en la familia de Jacob, en el momento de su entrada en Egipto.

R. El c. XLVI, del Génesis, desde el v. 8 al 25 enumera los hijos y las hijas nacidos de Jacob hasta el momento de la entrada en Egipto, sin preocuparse de las esposas de sus hijos: «absque uxoribus filiorum eius». Después en el v. 26 el autor sagrado hace la adición y dice: «Todas las almas, que entraron en Egipto con Jacob, y salieron de su muslo, sin contar las mujeres de sus hijos, sesenta y seis». Y este cálculo es exactísimo: no se cuentan Her y Anán que habían muerto en Canaán. No es comprendido Jacob, pues son contados los que de él nacieron. Ni son contados José y sus dos hijos Manasés y Efraín, porque no entraron en Egipto, pues ya allí se hallaban.

Con todo, el autor del Génesis, advirtiendo que José había tenido dos hijos en Egipto, concluye que el total de la familia de Jacob, cuando entró en Egipto era de 70 personas: y efectivamente a las 66 personas precedentes añade otras cuatro más que también hacen parte de la familia, esto es: José, sus dos hijos Manasés y Efraín y el mismo Jacob. Esto es lo que leemos en el Texto Hebreo y en la Vulgata: y nada hay más exacto que esto.

Se dirá: Con esto resulta más evidente la diferencia de la cifra anterior (70) y la que nos da S. Esteban, que eleva a 75 personas el total de la familia de Jacob. Contestamos que la adición que hace S. Esteban es exactamente justa. El ha seguido a los Setenta en los cuales se hallan cinco nombres más en la lista de los hijos de José: Machir y Galaad, Sutalaam y Taam, y Edem (o Edom). «Y así en todos (*dice Scio*) son setenta y cinco personas. Por lo cual, aunque cuando Jacob subió a Egipto, Manasés y Efraín no se hallaban todavía en estado de tener estos hijos que aquí se refieren; esto no obstante los LXX hacen mención de ellos por prolepsis o anticipación, y dejan



de incluirlos o contarlos, cuando en el *Deuteronomio* X, conforme a la narración de Moisés, dicen que Jacob entró en Egipto con setenta personas: o se debe contar en esta entrada todo el tiempo de la vida de José, como dejamos advertido, y quieren muchos intérpretes siguiendo a S. Agustín».

En conclusión, esta cifra de 75 personas que nos da S. Esteban, es la que nos da la versión de los LXX Intérpretes que era aceptada por los Judíos griegos. Y S. Lucas, en su calidad de historiador nos refiere fielmente el discurso de Esteban, sin modificar su sentido, y en el caso presente sin asumir otra responsabilidad.

5º Se lee en el discurso de S. Esteban, c. VII, v. 15 - 16: «Y Jacob descendió a Egipto, y murió él y nuestros padres. Y fueron trasladados a Sichem, y puestos en el sepulcro que compró Abrahán a precio de plata de los hijos de Hemor, hijo de Sichem». (Las ediciones críticas modernas en lugar de *hijo de Sichem*: tienen en *Sichem*).

R. Ante todo hay que aclarar una dificultad. De este pasaje parece que se deduce que Jacob fué sepultado en Sichem, cuando el Génesis (L, 13), nos dice que fué sepultado en Hebrón.

Es cierto que algunos autores advierten que las palabras «Y fueron trasladados a Sichem» parece que se refieren a las palabras anteriores: «nuestros padres» y también a Jacob. Mas contestamos que la construcción gramatical de la frase permite muy bien referir el verbo «fueron trasladados» solamente a las palabras: «nuestros padres», indicando los doce patriarcas, hijos de Jacob, como se ve evidentemente de los versículos 11 - 12.

Decir que S. Esteban creyó verdaderamente que Jacob fué sepultado en Sichem, no cabe pensarlo; porque la página del Génesis (XLIX, 29 - L, 14) en la cual se narra la muerte de Jacob en Egipto, y la solemne traslación de sus restos hasta Hebrón, es una página demasiado notoria, demasiado conocida para que se pueda afirmar, que S. Esteban la ignorara, aun más, la contradijera delante de tantos oyentes que la conocían bien.

¿De dónde habrá tomado S. Esteban la noticia de que los cuerpos de los doce hijos de Jacob fueron trasladados a Sichem y allí sepultados? De este hecho no habla la Escritura. Por ella sabemos que José al morir pidió a sus hermanos que llevaran con ellos sus restos cuando volvieran a la tierra prometida (*Gen.* L, 23 - 25): esta petición fué escuchada y los restos de José fueron enterrados en Sichem (*Exod.* XIII, 19; *Josue*, XXIV, 32). Respecto a los otros ¿cómo lo supo S. Esteban? Por algún documento, antiguo escrito, ahora perdido, o por la tradición oral, como ha sucedido otras veces (Cf. 2 *Tim.* III, 8; *Judae*, v. 14 - 15). Luego hay que creer que no sólo los restos de José, sino que también los de sus hermanos, fueron trasladados a Sichem y allí sepultados, como dijo S. Esteban.

Queda una segunda dificultad; ¿es cierto que el sepulcro de los doce Patriarcas en Sichem había sido comprado por Abrahán a precio de plata de los hijos de Hemor?

Aquí también la dificultad se origina de no ser este hecho recordado en ningún lugar del Antiguo Testamento.

El Génesis (XXIII) narra que Abrahán compró un sepulcro no en Sichem sino en Hebrón, de Heteo, hijo de Scor. En otro lugar (XXXIII, 18 - 20) se lee que a su regreso de Mesopotamia «Jacob (y no Abrahán) pasó a Salem ciudad de los Sichimitas, que está en la tierra de Chanaán, y habitó cerca de la ciudad. Y compró la parte del campo en que había fijado tiendas, a los hijos de Hemor padre de Sichem, por cien corderos. Y erigido allí un altar, invocó sobre él al Dios fortísimo de Israel».

¿No habrá tomado S. Esteban de estos dos hechos el uno por el otro? Ciertamente que no. La compra de Abrahán en Hebrón, está descrita en el Génes. XXIII, tan prolijamente y con diferentes circunstancias, que no es posible la confusión de los dos hechos. Además, ¿quién habría podido en Jerusalén confundir Hebrón con Sichem, el sepulcro de Abrahán, con el de los doce Patriarcas?

¿No llevaría el texto de los Hechos en el v. 16 *Jacob* en lugar de *Abrahán*? Tampoco; porque ni un solo manuscrito griego ni de las versiones tiene *Jacob* en lugar de *Abrahán*. Luego desde el punto de vista de la crítica, la palabra *Abrahán* debe ser sostenida: y S. Esteban dijo bien, cuando dijo, según Lucas, que *Abrahán* compró un sepulcro en Sichem de los hijos de Hemor.

¿Y será verdadero el hecho desde el punto de vista de la historia? ¿*Abrahán* había verdaderamente comprado en Sichem de los hijos de Hemor un sepulcro? Nada hay que nos diga lo contrario. Hay dos hechos distintos, la compra de un sepulcro por *Abrahán* y la compra de un campo por *Jacob*: y de haber los dos comprado en Sichem, no resulta que la cosa deba llamarse inverosímil. Y al que quisiera saber sobre qué se funda la aserción de Esteban de que *Abrahán* compró en Sichem un sepulcro, cuando el Antiguo Testamento no dice nada al respecto, contestaremos de nuevo que: Aquella aserción debe de fundarse sobre alguna tradición oral, si no escrita, y parece que tiene atingencia con cierto número de hechos referidos por el Génesis (Véase *Civil. Catt.* 1914, vol. 4, p. 165 y sigts.).

4. *Contradicciones de S. Lucas consigo mismo y con otros escritores sagrados.* Las dificultades que aquí se estudian son relativas a la narración de la conversión de S. Pablo. Tres veces es referida en los Hechos la conversión de S. Pablo. La primera por S. Lucas en su lugar correspondiente, cuando llega con su relato al tiempo en que sucedió el hecho, IX, 1 - 19; la segunda por San Pablo mismo en su discurso al pueblo de Jerusalén amotinado contra él, XXII, 6 - 16; y la tercera, también por S. Pablo, en el discurso que tuvo en Cesarea ante el procónsul Festo, el rey Agripa II y su hermana Berenice, XXVI, 12 - 18. Los tres relatos, según nuestros adversarios, serían contradictorios: S. Lucas estaría en contradicción con S. Pablo, y éste consigo mismo. De ahí las numerosas dificultades al respecto. Aclaremos sólo las tres más notables.

*Primera contradicción.* En la narración de Lucas, IX, 7, se lee: «*Viri autem illi, qui comitabantur cum eo, stabant stupefacti, etc., estaban en pie asombrados, etc.*» Mas en el discurso delante de Agripa S. Pablo dijo, XXVI, 14: «*Omnesque nos cum decidissemus in terram, audivi, etc.* Y habiendo caído todos nosotros en tierra, oí, etc.» La diferencia parece evidente: según Lucas todos *estaban* en pie asombrados; según Pablo, todos *cayeron en tierra*.

R. A esta dificultad se dan dos soluciones. La primera es ésta: Los que acompañaban a S. Pablo después de haber caído por el asombro, bien pudieron rehacerse y luego levantarse y estar en pie. San Pablo, más fuertemente sobrecogido, escuchaba la voz y contestaba siempre quedando en tierra, hasta que el Señor le dijo, XXVI, 16: «*Mas levántate, y está sobre tus pies.*»

La segunda es esta otra: La palabra ἵστημι de donde εἰστήκεισαν que la Vulgata traduce por *stabant*, no significa siempre *tenerse derecho, estar en pie*, sino también *detenerse, quedar, estar, ser*. Luego *stabant stupefacti*, se traduce muy bien por *quedaban atónitos o asombrados*. Conclusión: San Lucas no contradice a S. Pablo.

*Segunda contradicción.* Sería la que parece descubrirse entre IX, 7 (es S. Lucas, que narra) «*Viri autem illi qui comitabantur cum eo... audientes quidem vocem, neminem autem videntes*», y XXII, 9 (es S. Pablo que habla)

«Et qui mecum erant, lumen quidem viderunt, vocem autem non audierunt eius, qui loquebatur mecum»<sup>1</sup>. Según S. Lucas, oyeron la voz; según San Pablo no la oyeron; ¿quién tiene razón?

R. Los dos, podemos contestar; porque se pueden armonizar los dos pasajes sin violentarlos. Dice Scío: «Los compañeros oían la voz de Saulo; mas sin saber a quién encaminaba sus palabras, y sin entender por qué respondía de aquella manera, puesto que no conocían que era el Señor el que hablaba. La palabra *voz* se puede tomar aquí por el estampido del trueno que acompañaría al relámpago, o resplandor que le rodeó; en este sentido se toma frecuentemente en las sagradas Escrituras. Y así quedaron atónitos y asombrados al ver el resplandor del relámpago, y oyendo la voz o estampido del trueno, pero sin oír la del que con él (*con S. Pablo*) hablaba, ni verle como se dice en el *cap. XXII, 9*, y de este modo cesa la contradicción aparente de estos dos lugares». O también se puede contestar: Según San Lucas los compañeros de Pablo oían una voz inarticulada, sin entender lo que significaba; y según S. Pablo sus compañeros no oían la voz, esto es, no entendían las articulaciones de aquella voz. ¿Dónde está entonces la contradicción?

*Tercera contradicción.* Sería lo que se pretende descubrir entre dos discursos de S. Pablo referidos por S. Lucas: el discurso al pueblo amotinado en Jerusalén, y el discurso de Cesarea delante de Festo y de Agripa.

Según el discurso de Cesarea, Jesús — se trata de la aparición de Jesús a Pablo — había dicho a Saulo, XXVI, 16-18: «Te he aparecido, para ponerte por ministro y testigo de las cosas que has visto, y de las que yo te mostraré en mis apariciones, librándote del pueblo, y de los gentiles, a los cuales yo te envío ahora, para que les abras los ojos, y se conviertan de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios, y para que reciban perdón de sus pecados, y suerte entre los santos por la fe, que es en mí».

En el discurso al pueblo de Jerusalén se anuncia la misma misión de Pablo, pero en términos más breves, y no es Jesús el que la anuncia, sino Ananías: «El Dios de nuestros padres te ha predestinado para que conocieses su voluntad, y vieses al Justo, y oyases la voz de su boca: porque tú serás testigo suyo delante de todos los hombres de las cosas que has visto y has oído (XXII, 14-15)». Es evidente, se dice, que Lucas se ha confundido poniendo en los labios de Ananías lo que había sido dicho por Jesús, o viceversa. Se escoja lo que se quiere, siempre tendremos a la vista una contradicción.

R. Como es libre la elección, nosotros elegimos las dos cosas: esto es, admitimos que Jesús, antes, y Ananías después dijeron las mismas palabras a Saulo, según nuestros textos; en esto no hay ni sombra de contradicción. Cuando Saulo está allá en tierra derribado en el camino de Damasco, sometido a Aquel del cual entiende la voz, el Salvador le confiere su misión: «Te he aparecido, para ponerte por ministro. . . yo te envío. . .» Mas cuando Saulo, habiendo llegado a Damasco, espera en casa de Judas *en el barrio que se llama Derecho*, al que según la promesa de Jesús (IX, 6), debía ir a decirle lo que debía hacer, Ananías oye en una visión la voz del Señor que le hace conocer a Saulo y le dice que vaya a verle. Ahora bien, entre las palabras dichas por el Señor a Ananías, notamos las siguientes (IX, 15-16): «Vé, porque éste me es un vaso escogido para llevar mi nombre delante de las gentes, y de los reyes, y de los hijos de Israel. Porque yo le mostraré cuantas cosas

<sup>1</sup> «Y los hombres que le acompañaban. . . oyendo sí la voz, y no viendo a ninguno». — «Y los que estaban conmigo vieron en verdad la luz, mas no oyeron la voz del que hablaba conmigo».

le es necesario padecer por mi nombre». Apoyado sobre estas palabras Ananías va en busca de Saulo, y habiéndole devuelto la vista, le dice las palabras que arriba hemos citado: «El Dios de nuestros padres te ha predestinado... tú serás testigo suyo delante de todos los hombres...» ¿Dónde, pues, está la contradicción? Ojalá que todos lleguen a conocer el carácter y el valor plenamente histórico del preciosísimo libro de los Hechos, ya en los hechos de orden natural, ya en los de orden sobrenatural, en los milagros realizados por Jesucristo o por sus Apóstoles, *ut in nomine Jesu omne genu flectatur*: «para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla» (Philip. II, 10).

---

---

- Domingo -

26 de Octubre de 1958



DIA DEL EXALUMNO

Y DEL HERMANO

DE LA SAGRADA FAMILIA



— RECUERDE ESTA FECHA —

---

---

## PROGRAM

*Hora 10 - Misa de Comuni  
» 11 - Interesante match  
» 12 y 30 - Almuerzo de c  
exalumnos de los Colegios de l*

### Precio del

Puede Ud. retirarlo

*Centro Exalumnos - Av. A  
Colegio Sagrada Familia - A  
Colegio San Juan Bautista - L  
— Av. 8 de Octubr*

---

*IMPORTANTE: a los efectos de una mejor  
recordamos que no se reserv*

---

## SECCION SEGUNDA

## Libros Didácticos del Nuevo Testamento

## CAPITULO PRIMERO

## De las epístolas de San Pablo en general

## 313. Vida de S. Pablo, Apóstol de las gentes.

«Saulo, que es también llamado Pablo» (*Act.* XIII, 9) nació en Tarso de Cilicia hacia el a. 3 de la Era cristiana, de una familia, que oriunda de la tribu de Benjamín, era adicta a la secta de los fariseos y gozaba de la ciudadanía romana. Como parece, instruído en su patria en las letras griegas, fuése jovencito todavía a Jerusalén, para estudiar la Ley. Y mientras a los pies de Gamaliel bebía la ciencia de los Sagrados Libros (ciencia que todos admiran en las Epístolas de este Apóstol), no imitando la mansedumbre y moderación de su maestro hacia los cristianos, «abundantius existens aemulator paternarum suarum traditionum», «supra modum Ecclesiam Dei persequebatur = siendo en extremo celoso de las tradiciones de sus padres — con exceso perseguía la Iglesia de Dios» ( Ver: *Gal.* I, 14-13); pues como delegado del Sanedrín estuvo presente a la muerte de S. Esteban, puso presos a muchos cristianos de Jerusalén y los persiguió hasta en ciudades externas.

Se controvierte si desde pequeño, según costumbre de muchos Judíos, tuvo el Apóstol de las gentes el doble nombre de *Saulo* y *Pablo*. Mas es muy probable que tomó el nombre de Pablo en ocasión de la conversión a la fe de Sergio Pablo, procónsul de Chipre, ya sea en memoria de tan hermosa victoria, ya para mostrarse su cliente. El mismo atestigua que era originario de la tribu de Benjamín (*Phil.* III, 5), por esto los Padres frecuentemente aplícanle el vaticinio de Jacob del lobo rapaz (*Gen.* XLIX, 27) (*S. Agust. Serm.* 279, 1, etc.). Más de una vez apeló a su carácter de ciudadano romano para confundir a sus injustos perseguidores (*Act.* XVI, 37 sqq.; XXII, 25 sqq.), y a este carácter se debe el que llevado a Roma haya podido predicar allá el Evangelio (*Act.* XXV, 10 sqq.).

El mismo dice que vivió y fué educado en Jerusalén (*Act.* XXVI, 4; XXII, 3). Tuvo por maestro a Gamaliel, hombre insigne entre los judíos que le llamaban «gloriam Legis = gloria de la Ley», y entre los Cristianos

que lo veneran como maestro del Apóstol, y honran por el sabio consejo con que supo calmar la primera persecución levantada contra los Cristianos (*Act.* V, 34, sqq.). De tan insigne maestro Pablo aprendió aquella admirable ciencia del Antiguo Testamento que aparece en sus Cartas. Muchas veces, no contento del solo sentido inmediato de la Escritura, confirma los asertos que da con legítimas deducciones de la misma Escritura: saca muchos argumentos del sentido típico, algunas veces acomoda sabiamente las palabras escriturísticas a su tema teniéndose lejos, sin embargo, de la hermenéutica rabínica o más bien talmúdica. Y mientras atendía a sus estudios, siguiendo la costumbre de su patria, aprendió también un oficio. Aquella «secnofactoria ars» (oficio de hacer tiendas), le sirvió para ganar el sustento cotidiano para sí y para sus compañeros y no ser de gravamen a los fieles (*Act.* XVIII, 3; cf. XX, 34; 1 *Thess.* II, 9; 2 *Thess.* III, 7 sqq., etc.).

Es probable que acabados sus estudios volvió a Tarso y que regresó a Jerusalén sólo después de la muerte del Señor. Cómo persiguió la Iglesia, lo refiere extensamente S. Lucas (*Act.* VII, 57 - VIII, 3; IX, 1 sqq.) y el mismo Apóstol (*Act.* XXII, 19 sqq.; XXVI, 9 sqq. cf. 1 *Cor.* XV, 9; *Gal.* I, 13; *Eph.* III, 8; *Phil.* III, 6, etc.).

Conviene reparar en que todo esto lo hizo Pablo como delegado del Sane-drín: mas antes del año trigésimo los Judíos no desempeñaban públicos cargos; luego el año 33 de la Era cristiana al menos ya había llegado al año trigésimo de edad, de suerte que con alguna probabilidad se puede decir que nació el año 3 de la Era vulgar; en efecto, en la epístola a Filemón, 9, se llama *viejo*; y aquella carta fué escrita hacia el fin de la primera prisión romana, esto es, a fines del año 63.

Pablo, queriendo perseguir también a los cristianos de Damasco, fué cambiado en otro hombre en el camino, cerca de la ciudad, por la aparición del mismo Señor, y recibido el bautismo, luego predicó a Jesús Hijo de Dios en las sinagogas de Damasco. Pocos días después se retiró a Arabia (petrea) probablemente para prepararse a la gran misión que le había sido predicha (*Act.* XXVI, 16 sqq.). Después de tres años habiendo vuelto a Damasco, por bastante largo tiempo confundía allí a los Judíos afirmando que Jesús es el Cristo. Obligado a huir (*Act.* IX, 23 sqq.; 2 *Cor.* XI, 32 sq.), se fué a Jerusalén para ver a S. Pedro (*Act.* IX, 26 sqq.; *Gal.* I, 18). Pero ni allí pudo quedar mucho tiempo; mas avisado por una visión celestial que se librara de las asechanzas de los Judíos (*Act.* XXII, 17 sqq.), volvió a Tarso su patria (*Act.* IX, 30; *Gal.* I, 21), y allí quedó hasta que fué buscado por Bernabé, para que con él trabajara en la primera iglesia de gentiles convertidos fundada en Antioquía (*Act.* XI, 19-26).

Con respecto a la cronología, adviértase que Pablo se convirtió a la fe el año 34; volvió a Jerusalén y después de 15 días (*Gal.* I, 18) se fué a Tarso el año 37. San Lucas y San Pablo no dicen cuánto tiempo se quedó en Tarso; con todo, con bastante razón pensamos que aquellos profetas que profetizando un hambre conmovieron a los cristianos de Antioquía para que mandaran limosnas a los hermanos que habitaban en Judea, habían llegado a Antioquía el año 43. En efecto, el año 44, en que murió Agripa I, Bernabé y Pablo fueron enviados (XI, 29 - 30) a llevar aquellas limosnas como parece constar bastante



de la narración inmediatamente siguiente de la muerte de Agripa (XII, 1 - 25). Antes de esta misión Bernabé y Pablo habían quedado un año entero en la iglesia de Antioquía (XI, 26); luego parece que Pablo fué llamado desde Tarso por Bernabé el año 42.

Después de haber S. Pablo instruído en la fe a una gran muchedumbre de fieles trabajando un año entero con S. Bernabé en Antioquía, fué enviado con el mismo a llevar las limosnas recogidas «ad seniores = a los ancianos» de Jerusalén. En este viaje (a. 44) tuvo aquella visión sublime por la que arrebatado hasta el tercer cielo «*audivit arcana verba, quae non licet homini loqui = oyó palabras inefables, que no es lícito a un hombre el proferirlas*» (2 Cor. XII, 2 sqq. escrita el año 58 en Macedonia). Confortado con esta visión, habiendo vuelto a Antioquía, fué designado con Bernabé por el Espíritu Santo a anunciar el Evangelio a las gentes (Act. XIII, 1 - 3). Saliendo los dos con Marcos, primero se hicieron a la vela y llegaron a Chipre, donde el Apóstol convirtió a la fe al procónsul de aquella isla, Sergio Paulo (XIII, 4 - 12); después solos, habiéndose separado Marcos, llevaron el Evangelio a Panfilia, Pisidia, Licaonia, esto es, a una gran parte de la provincia romana de Galacia, mientras inútilmente los Judíos intentaban ponerles miedo con sus persecuciones (XIII, 13 - XIV, 25).

El Apóstol (Gal. I, 18 - II, 1) pasa en silencio este viaje que duró dos o tres años, porque en él no vió ningún apóstol (había sido enviado «a los ancianos», a quienes Lucas siempre distingue de los Apóstoles).

La mayor parte de las regiones que en este viaje recorrieron Pablo y Bernabé, pertenecían a la provincia de Galacia, de donde resulta que es probable que con el nombre de «la Iglesia de Galacia», a la que Pablo escribió una gravísima epístola, se designan las iglesias que fundó en este viaje en Antioquía de Pisidia, en Coigni o Iconio y en Listra.

Habiendo regresado a Antioquía de Siria, Pablo y Bernabé habían empezado sus acostumbrados trabajos apostólicos, cuando algunos Judío-cristianos obligando a la circuncisión a algunos neófitos gentiles, suscitaron la cuestión de las observancias de la antigua Ley. Por tanto, Pablo y Bernabé enviados a Jerusalén con algunos otros, alcanzaron un decreto dado solemnemente en el concilio de los Apóstoles, por el cual se declaraba que los Etnico-cristianos no estaban obligados a la ley ritual judaica; con todo se les mandaba evitar algunas cosas que eran más odiosas a los Judíos, para que con esta providencia les fuese más fácil formar sociedad con ellos. Los de Antioquía por esta determinación apostólica quedaron llenos de alegría, pero la cuestión no terminó completamente. Poco tiempo después renació en otra forma, habiendo Pedro evitado tratar con los

neófitos gentiles con los cuales había antes tratado, para no ser ocasión de escándalo a los Judío-cristianos de Jerusalén. Mas Pablo, que vió que con esta manera de hacer de Pedro se turbaba la paz de la iglesia de Antioquía y que los gentiles se abstenían de abrazar la fe, libremente amonestó a Pedro e hizo ver que por la muerte de Cristo habían quedado libres de la ley mosaica no sólo los gentiles, sino también los mismos Judíos.

Poco después Pablo en compañía de Silas llevó a las iglesias de Asia antes fundadas el decreto apostólico y tomando otro compañero más de viaje, Timoteo, emprendió una nueva expedición apostólica. Invitado con los compañeros por una visión celestial a ir a Macedonia, y habiéndosele agregado Lucas en Tróade, llegó a Filipos y allí y en Tesalónica y en Berea fundó iglesias, soportando en todas partes las persecuciones de los Judíos. Pasando a Acaya, y no quedando mucho tiempo en Atenas, fijó su residencia en Corinto, donde fundó una muy floreciente iglesia. Las turbas agitadas por los Judíos, parece fueron causa de que partiese de Acaya para ir a la provincia de Iliria (*Rom. XV, 19*), y habiendo vuelto de allá, después de haber pasado «muchos días» en Corinto, por Efeso retorna a Jerusalén y a Antioquía (*Act. XV, 36 - XVIII, 22*).

El Apóstol habiendo pasado el invierno del año 54 en Antioquía, en la primavera siguiente emprendió su tercera expedición apostólica en la que llevó el Evangelio a la provincia de Asia. Morando por tres años continuos en Efeso, predicó con tanto fruto el Evangelio, que disminuído el número de los idólatras, venía a perecer el comercio de los ídolos.

Por este motivo fué excitado contra él un tumulto: obligado por esto a dejar Efeso, visitó las iglesias de Macedonia y de Acaya. Desde Acaya por Asia volviendo a Jerusalén, en Mileto exhorta a los presbíteros de Efeso a que velen en el gobierno de la Iglesia, y se despide de ellos, anunciándoles que no lo volverían a ver: en Tiro y en Cesarea se le anuncian los trabajos que había de pasar en Jerusalén (*Act. XVIII, 23 - XXI, 15*).

Mientras residía en Efeso, advertido de un peligro de cisma que amenaza a la Iglesia de Corinto, mandó a Timoteo que la visitara (1 *Cor. IV, 17*; cf. *Act. XIX, 22*). Informado con más precisión por los delegados de Corinto sobre el estado de aquella iglesia, escribió su primera Carta a los Corintios. Poco después envió Tito a Corinto para que viera qué fruto hubiese producido su carta. Obligado Pablo a dejar la ciudad de Efeso por la sedición del pueblo excitado por el platero Demetrio, se encontró con su enviado Tito en la Macedonia (probablemente en Filipos) por cuyos consejos escribió a los Corintios su segunda Carta. Pocas semanas después Pablo mismo fué a Corinto, donde escribió su Carta a los Romanos para preparar su primer viaje a Roma, en el que desde muchos años había pensado (*Rom. XV, 23 sqq.*).

Como le había sido predicho, Pablo en Jerusalén, aunque según consejo de Santiago hubiese cumplido un voto en el templo para deshacer las calumnias de los Judíos, fué encarcelado como despre-

ciador de la Ley y obligado a hacer viaje a Roma, pero de una manera diferente de la que había pensado. Obligado a defenderse primero en Jerusalén delante del Sanedrín, después en Cesarea en presencia de Félix procurador, y después de dos años de prisión de nuevo delante de Festo procurador, apeló a César. Luego en otoño del año 61 fué enviado a Roma, adonde llegó después de un desastroso viaje la primavera del año siguiente. Allí, rechazado por los Judíos, habitando por dos años en una casa privada con un soldado que lo custodiaba, anunció el Evangelio a los gentiles y se acordó de las iglesias que antes había fundado (*Act. XXI, 16 - XXVIII, 31*).

Confirmó en la fe aquellas iglesias y trató los asuntos de ellas con solicitud apostólica; esto se desprende de sus Cartas *ad Philippenses, Colossenses, Philemonem, Ephesios*, escritas en aquel tiempo. De este mismo tiempo parece que data su carta *ad Hebraeos*.

S. Lucas termina su narración con los dos años de la prisión de S. Pablo en Roma, sin decir cuál fué el éxito de la causa de Pablo. Con todo, de los testimonios de los Padres, consta suficientemente que S. Pablo ganó en su causa, y puesto en libertad emprendió en Occidente y Oriente otras expediciones apostólicas, hasta que el año 67 fué coronado con el martirio en Roma, el mismo día que fué martirizado S. Pedro.

Con razón se sostiene que fué librado de la cárcel antes del verano del año 64. Consta que murió el año 14 de Nerón (esto es, el año 67 de la Era vulgar). Es cierto que hizo una expedición apostólica en España (*Frag. Murat., S. Clem. Rom. y S. Atanasio; S. Jerónimo* in Is. II, 10, etc.).

Es necesario, pues, admitir dos encarcelamientos de Pablo. Lo que hizo el Santo Apóstol en el tiempo intermedio de estas dos prisiones, no se sabe con tanta certeza; sin embargo, con alguna probabilidad se puede afirmar lo que sigue. Después de haber perorado su causa, salió luego de Roma para España; pero después de corto tiempo, en otoño del 64 volviendo a Oriente llegó a Creta, donde dejó a Tito (*Tit. I, 5*); después visitó las iglesias fundadas en Asia y dirigiéndose a Macedonia dejó en Efeso a Timoteo, al que poco después escribió la primera carta en la que le promete volver pronto (*1 Tim. III, 14*). En efecto parece que hizo otro viaje a Asia, de ahí por Miletos en camino para Macedonia y Grecia con una carta invitó a Tito (*Tim. III, 12*) que fuese él a Nicópolis (en Epiro). En Corinto encontró a S. Pedro, con el cual dirigióse a Roma (*S. Dionys. Cor. apud. Eus. H. E. II, 24*). En Roma de nuevo encarcelado, con la última Carta a Timoteo lo invitó a que viniese a él, y allí «sub praefectis» (*S. Clem. Rom. 1 Cor. 5*) Tigelino y Ninfidio el día 29 de Junio del año 67 alcanzó la palma del martirio habiéndosele cortado la cabeza.

### 314. Número y orden de las Epístolas de S. Pablo.

A la continua solicitud con que S. Pablo cuidó de las iglesias que había fundado y con que procuró progresaran en la fe y la ca-

ridad se deben aquellas catorce Cartas, que fueron «omnibus notae et manifestae = a todos conocidas y manifiestas» (*Eus. H. E. III, 3, 25*) y siempre tenidas por canónicas en toda la Iglesia (exceptuada la Carta a los Hebreos, de la cual algún tiempo se dudó en Occidente). Y no hay duda que el Apóstol además de las catorce cartas que ahora tenemos, escribió otras que se perdieron.

Más tarde se probará la autenticidad de cada una de estas cartas; en este lugar ya hemos de considerar que el unánime consentimiento de todas las iglesias en admitir aquellas 14 (o al menos 13) cartas de S. Pablo, es de suma importancia. Cuán grande sea el valor de este argumento, fácilmente lo conoce el que considera que las primitivas iglesias no han recibido como sagrados y apostólicos los libros que les fueron presentados sino fundándose sobre testimonios ciertos y reconocidos, lo cual consta sobradamente de las continuas y largas disputaciones con que los Padres confutaron ya sea a Marción y a otros corruptores de los libros sagrados, como a los Gnósticos autores de un sin número de libros apócrifos.

Y si se exceptúa la breve Carta a Filemón, no hay ninguna de las catorce que no tenga ya en los libros de los Padres Apostólicos testimonios. A mediados del 2º siglo todas fueron reconocidas por S. Justino M. y la versión Peshito nos enseña que por aquel tiempo todas habían sido recibidas en el extremo Oriente. Poco después el autor del *Frag. Murat.* las enumera todas menos la Carta a los Hebreos, pero consta clarísimamente por las alegaciones de S. Clemente Romano que esta última fué usada antes en la iglesia romana.

Desde fines del 2º siglo, S. Irineo, Tertuliano, S. Cipriano en Occidente reconocen trece: Clemente Alej. y Orígenes en Oriente reconocen catorce; mas Eusebio, aunque no ignorara que en Occidente se dudara de la Carta a los Hebreos, con todo pone sin incertidumbre alguna las catorce entre los *omologóumena* o sea entre los libros canónicos de autoridad incontestada. Desde ese tiempo todas sin controversia fueron usadas, de manera que los que en nuestro tiempo empezaron a rechazar algunas de estas Cartas contrarían toda la antigüedad cristiana. Más tarde se verá el valor de sus argumentos. De entre los católicos modernos, algunos no reconocen la filiación paolina de la carta a los Hebreos y de las tres cartas pastorales (1, 2. *Tim.*, *Tit.*); otros rechazan también las cartas a los Efesios y a los Colosenses; otros reconocen como genuinas solamente cuatro, y los más recientes «críticos» ponen en duda también éstas.

San Pablo no ordenó sus Epístolas ni las reunió en un solo libro. En la disposición de las Epístolas de S. Pablo, no se encuentra el mismo orden en todas las iglesias.

Con fundamento de 2 Petr. III, 16 se colige, que en las iglesias se usó cierta colección de las Epístolas de S. Pablo; mas no se puede indicar ni cuántas eran, ni quién las haya coleccionado. Los códices varían muchísimo en la disposición de estas Cartas. En el canon del Concilio Tridentino, cuya disposición fué muy usada en la iglesia latina ya desde el tiempo de S. Agustín, parece que se tuvo cuidado de que a cada carta se le asignara el lugar que le correspondía según la dignidad de las iglesias y las personas a las cuales había sido destinada y la importancia del argumento de que trataba. La Carta a los Hebreos ocupa el último lugar porque fué la última en ser recibida en el canon occidental.

Para su disposición en el canon, no se tuvo en cuenta el tiempo en que fueron escritas. Aquí las estudiaremos colocándolas en orden cronológico, porque, como dice S. Crisóstomo, «epistolarum tempus cognitum ad dubia solvenda multum confert = *conocer el tiempo en que estas cartas fueron escritas, sirve mucho para aclarar dudas*». Siguiendo la opinión más probada, distribuiremos todas las Epístolas de S. Pablo en tres grupos:

1º *Escritas antes de la primera prisión*: — 1., 2. Thess., Gal., 1., 2. Cor., Rom.

2º *Escritas durante la primera prisión*: — Philipp., Ephes., Coloss., Philem., Hebr.

3º *Escritas después de la primera prisión*: — 1 Tim., Tit., 2. Tim.

### 315. Argumento de las Epístolas de S. Pablo; adversarios que se impugnan en ellas.

Muy bien dijo Sto. Tomás que las Epístolas de S. Pablo contienen «toda la doctrina de la teología». En efecto, dice Salmerón: «De omnibus fere agunt, sine quibus aut vita aut salus hominum aut denique evangelica doctrina constare non potest»<sup>1</sup>. El Apóstol con mucho esmero en casi todas las Epístolas defiende la universalidad de la salud traída por Cristo, y hace ver que la fe viva en Jesucristo y en su Evangelio, son la única vía de salud.

S. Cirilo llamó las Epístolas de S. Pablo «promptuarium doctrinae Christi»; S. Jerónimo: «Legis et Scripturarum armarium»; S. Crisóstomo: «Mentalla, quae quovis auro pretiosiores nobis praebeant divitias et fontes, qui numquam sin defecturi»<sup>2</sup>.

Y a la verdad, jamás teólogo alguno pudo tratar cualquier argumento teológico sin que recurriera a las epístolas de S. Pablo; y todo lo mejor que de Dios y de las cosas divinas nos han enseñado los Padres y Teólogos, no es sino cierta explanación y exposición de las cosas que S. Pablo enseñó ilustrado por el Espíritu Santo.

Uno solo es el argumento de casi todas las Cartas: Jesucristo, Hijo de Dios, redentor de todos los hombres, del cual solo se deriva toda gracia para los hombres; y como todos los hombres han sido inficionados por el pecado en Adán, todos necesitan de aquella gracia, ni hay otra vía abierta para alcanzarla sino la fe viva; y la misma Ley mosaica no sirve más para alcanzar la salud, y por tanto fué abolida por la muerte de Cristo, para que los Judíos y los gentiles formaran un solo cuerpo, cuya cabeza es Jesucristo.

<sup>1</sup> «Tratan casi de todas las cosas, sin las cuales o la vida, o la salvación de los hombres, o finalmente la doctrina evangélica no puede subsistir».

<sup>2</sup> «Prontuario de la doctrina de Cristo» — «Armario de la Ley y las Escrituras» — «Minas, que nos abastecen de riquezas más preciosas que el más aquilatado oro, y manantiales que jamás se secarán».

El Apóstol debía explanar e inculcar tanto más frecuente y esmeradamente esta doctrina, cuanto más ardientemente algunos falsos apóstoles judío-cristianos intentaban adulterarla, negando del todo a los gentiles, si no recibían la circuncisión, la salud y la entrada en la Iglesia, o cuando más, concediéndole un lugar inferior y solamente menores derechos en la misma Iglesia.

En los primeros tiempos de la Iglesia la cuestión de la relación de la Ley antigua con la nueva, creó no pequeña dificultad. Verdaderamente el Señor había mandado clara y expresamente a los Apóstoles, que predicaran el Evangelio a todos los hombres, mas no había enseñado expresamente si los gentiles antes de recibir el bautismo debían incorporarse al pueblo elegido recibiendo la circuncisión, o no. Por tanto, cuando Pedro, amonestado por una singular revelación, había admitido al bautismo a los primeros gentiles sin que se sujetaran a aquella prescripción, los Judío-cristianos se admiraron «que et gentibus poenitentiam dedit Deus ad vitam — a los gentiles también les ha concedido Dios la penitencia para la vida» (Act. X, 1; XI, 18). En aquel tiempo, a la verdad, parece que se tranquilizaron atribuyendo a una dispensa divina extraordinaria la admisión de Cornelio y de su familia a la fe. Volvió a avivarse la cuestión cuando se fundó la iglesia antioquena que constaba totalmente de Etnicos no circuncidados. Los judío-cristianos de Jerusalén pensaron que aquéllos «no podían ser salvos si no se circuncidaban según el rito de Moisés» (Act. XV, 1), y los Apóstoles entonces tuvieron que definir con solemne decreto que los gentiles debían ser admitidos al Bautismo sin ser sujetos a la circuncisión, y admitidos no estaban obligados de ningún modo a la observancia de la Ley de Moisés (Act. XV, 23 sqq.). Con este decreto había sido definido que los Etnico-cristianos no estaban obligados a observar la Ley mosaica y que no se les podía negar la salud; mas no era igualmente claro que se les debía considerar iguales y con los mismos derechos que los Judío-cristianos. De ahí resultó que a los Etnico-cristianos se les considerara por los judaizantes, como cristianos imperfectos. Mas S. Pablo no sólo defendió que los Etnicos estaban libres de la Ley mosaica, sino que fué más adelante y enseñó que la Ley mosaica no servía más para la salud y que su abrogación era universal, también para los Judío-cristianos (Gal. II, 11-21). Esto, en verdad, no era sino una legítima consecuencia del decreto apostólico que había recibido en la Iglesia a los neófitos no como «hospites et advenas = *extraños y advenedizos*», sino como «cives sanctorum et domesticos Dei = *conciudadanos de los santos y domésticos* (familiares de la casa) *de Dios*» (Eph. II, 19 sqq.); pero los judaizantes no reconocieron esta legítima consecuencia. Contra estos adversarios, S. Pablo, principalmente en las Epístolas a los Gálatas y a los Romanos, pero también en las otras, afirma y prueba la universalidad de la salud traída por Cristo, y enseña la igualdad de todos los Cristianos, ora vengan del Judaísmo, ora del gentilismo (Rom. III, 21, 22, etc.; Gal. III, 27 sqq. etc.; Eph. II, 11 sqq.; III, 1-12, etc.).

Hacia el fin de su vida, el Apóstol tuvo también otros contrarios judaizantes, que preludiando al gnosticismo «por medio de la filosofía y con vanas sutilezas» (Col. II, 8), y «fábulas y genealogías interminables» (I Tim. I, 4) intentaban destruir la genuina doctrina sobre Cristo Hijo de Dios, y seducir a los cristianos con un falso ascetismo.

### 316. Forma externa de las Epístolas de S. Pablo.

Hoy es sentencia común y cierta, que la lengua primitiva de las Epístolas de S. Pablo fué la griega. El griego de S. Pablo es bastante puro, aunque tiene muchas dicciones que, como se apartan de la manera ordinaria de hablar, originan alguna dificultad para ser entendidas.

No falta quien opina que la Epístola a los Hebreos fué escrita en arameo o en hebreo; y la Epístola a los Romanos en latín. Más adelante se probará que las dos fueron escritas en griego como las demás.

S. Pablo, exceptuando a S. Lucas, sobrepuja en la pureza de la lengua, a todos los otros autores del Nuevo Testamento; y muy bien lo dijo de él S. Gregorio Niseno: «Solet magni Pauli sapientia libere uti verbis ad id, quod ipsi videtur, et suo idearum nexui adaptare verborum significationes, etiamsi consuetudo usum dictionis ad alias mentis conceptiones indicandas determinaverit»<sup>1</sup>. Una de las causas de la obscuridad de la dicción de S. Pablo, es el haber usado alguna vez las palabras en un sentido diferente del ordinario.

Como no miró tanto a la propiedad de la lengua, así no se preocupó mucho de la elegancia del estilo, prefiriendo expresar sin trabas su pensamiento. Mas, como era orador nato, todas sus Epístolas revelan una natural elocuencia, que arrastra y cautiva los ánimos. Frecuentemente usa figuras de dicción; y su estilo tiene una fuerza, una energía singular. No sólo sabe aterrar y derrotar a los enemigos, sino que también sabe expresar todos los afectos y excitarlos en sus lectores, para ganar a Cristo todos los ánimos.

Las Epístolas de S. Pablo, aunque empiecen con el saludo acostumbrado antiguamente y terminen con los saludos y la bendición apostólica, más parecen tratados teológicos que cartas propiamente dichas.

En general dado el saludo y hecha la acción de gracias por los bienes hechos por Dios a la iglesia a la cual escribe, empieza a tratar su argumento exponiendo en la primera parte el argumento y probándolo; en la segunda parte (exhortativa) recomienda las virtudes, que creía más necesarias para aquella iglesia. El epílogo contiene además de los saludos, la bendición apostólica, que muchas veces escribió con su misma mano para que los fieles conocieran la autenticidad de la Epístola: las otras cosas las dictaba al que escribía (cf. 2 *Thes.* II, 2 et III, 17; 1 *Cor.* XVI, 21; *Gal.* VI, 11; *Col.* IV, 18; *Philem.* 19, etc.).

---

<sup>1</sup> «Suele la sabiduría del grande Pablo libremente servirse de las palabras para aquello que a él parece bien, y acomodar las significaciones de las palabras a su unión de ideas, aunque la costumbre haya determinado el uso de la dicción a significar o expresar otras concepciones de la mente».

## CAPITULO II

## De cada Epístola en particular

## 1. — De las Epístolas escritas antes de la primera prisión del Apóstol.

## 317. De las dos Epístolas a los Tesalonicenses.

*Iglesia Tesalonicense.* Es la segunda que S. Pablo fundó en Europa. En el espacio de tres semanas había traído a la fe unos pocos Judíos y muchos prosélitos y gentiles, cuando por una persecución suscitada por los Judíos incrédulos, Pablo con su compañero Silas tuvo que abandonar la ciudad. Pero proveyó a aquella naciente cristiandad enviándoles a Timoteo, otro de sus discípulos, para que levantara y confirmara los ánimos de los neófitos.

Tesalónica (una vez *Thermae*, hoy *Salonichi*) había llegado a ser la capital de la Macedonia y el puerto más comercial del Mediterráneo. S. Pablo fué allí en su segundo viaje apostólico, a su salida de Filipos. Encontró en ella una sinagoga donde predicó con tanto fruto, que «algunos de ellos creyeron...», y también gran multitud de prosélitos, y de gentiles, y muchas matronas de distinción» (*Act. XVII, 1 sqq.*); constaba aquella nueva iglesia en su mayor parte de gentiles convertidos. Por las intrigas de los Judíos se retiró de Tesalónica a Berea, después a Atenas, y de aquí a Corinto.

*Ocasión y fin de la primera Epístola.* De esta última ciudad es de donde el Apóstol enterado por Timoteo, dirigió hacia el año 52 (y 19 después de la pasión del Señor) a la iglesia naciente de Tesalónica la primera Epístola, para confirmar en la fe a los neófitos, apartarlos de algunos vicios de los paganos y amonestarlos a fin de que no se dejaran perturbar por algunas doctrinas erróneas sobre la venida de Cristo.

*Argumento y división de la primera Epístola.* Después de la acción de gracias que hace a Dios por las virtudes de aquella iglesia y dado el parabién por ellas (I, 2-10), en la primera parte histórica confirma su fe y refuta indirectamente las calumnias esparcidas contra él mismo (II, 1-III, 13); y en la segunda parte exhortatoria aparta a los Tesalonicenses de los vicios y los instruye sobre la segunda venida de Jesucristo, IV, 1-V, 22).

*Exordio.* Consta de la acostumbrada inscripción (I, 1); acción de gracias: manifiesta que por las virtudes conocidas en todas partes, los Tesalonicenses son el modelo de las otras iglesias (I, 2-10).



*Primera parte histórica.* En ella S. Pablo refuta indirectamente las calumnias de sus adversarios; aumenta y se cautiva el amor de los Tesalonicenses (II, 1 - III, 13).

*Segunda parte exhortatoria.* En ella exhorta a los neófitos a cumplir lo que les fué enseñado y a huir principalmente la lujuria (IV, 1 - 12). Después enseña que aquellos que mueren antes de la segunda venida de Cristo, no estarán en peor condición que aquellos a quienes Cristo en su venida encontrará sobrevivientes; y que la venida de Cristo será subitánea, y por tanto siempre hay que vivir en vigilancia (IV, 13 - V, 11): volviendo a la exhortación recomienda los mutuos oficios de súbditos y superiores y añade otros consejos generales (V, 12 - 22).

*Epílogo.* Además de la bendición contiene el mandato de que la Epístola sea leída públicamente (V, 23 - 28).

*Fin y argumento de la 2ª Epístola a los Tesalonicenses.* El Apóstol había alcanzado el fin que se había propuesto en su 1ª Epístola. Pero algunos perturbaban aquella cristiandad, anunciando que el día del Señor estaba próximo, alegando a este objeto ciertas revelaciones que pretendían poseer directamente del cielo, o que atribuían al Apóstol y aun al mismo Salvador<sup>1</sup>. De ahí el temor de algunos cristianos, y la inquieta espera o también la negligencia de otros en los asuntos cotidianos. El Apóstol sabedor de esto, dirige a los Tesalonicenses su segunda Epístola impugnando aquel error y los vicios que del mismo se originaron. Esta carta consta de dos partes: en la primera *dogmática* enseña que la venida de Cristo no instaba inmediatamente (II, 1 - 12); en la segunda *exhortatoria* los anima a evitar los vicios que nacieron de aquel error (III, 1-16).

*Exordio.* Presenta la acción de gracias con que el Apóstol alaba la fortaleza de los neófitos: les declara el premio que les está reservado, y los exhorta a la perseverancia, prometiendo orar por ellos (I, 1 - 12).

*En la parte dogmática* (II, 1 - 16) enseña lo que se ha de creer sobre el tiempo de la segunda venida de Cristo.

1. Que no piensen que el día del Señor esté ya cerca (II, 1 - 2); debe preceder una general defección de la fe; y la aparición del hombre del pecado, es decir, el anticristo, cosa que antes ya habían aprendido (II, 3 - 7).

2. Para que conozcan que el anticristo no ha venido todavía, les describe el modo con que obrará, indicando al mismo tiempo por qué Dios permitirá eso (II, 8 - 11), y da gracias a Dios porque preservará del engaño del anticristo a los neófitos que eligió y llamó a la salud (II, 12 - 16).

*En la parte exhortatoria* (III, 1 - 15) después de encomendarse en sus oraciones (III, 1 - 2), exhorta a todos:

<sup>1</sup> Nil mirum, si adulteretur doctrina mea ab inimicis meis, dice Orígenes. Quidam enim sub nomine Pauli falsam epistolam scripserunt, ut conturbarent Thessalonicenses = No debe causar extrañeza, que mi doctrina sea adulterada por mis enemigos. Pues algunos bajo el nombre de Pablo escribieron una epístola para inquietar a los Tesalonicenses (*Princ.* IV, *in fine*).

1. A observar los preceptos que había dado y a evitar a los hermanos que no los observaban (III, 3-6).

2. A los inquietos y desidiosos propone su ejemplo para que lo imiten (III, 7-12).

3. A todos de nuevo inculca que corrijan a los hermanos que no observan los preceptos dados (III, 13-15).

*El Epílogo* (III, 16-18) conticne la bendición y salutación añadida de su puño y letra para que reconozcan la genuinidad de la Epístola.

Esta carta fué escrita en Corinto a fines del año 53 o a principios del 54, no mucho tiempo después de la primera.

*Autenticidad de las dos Epístolas a los Tesalonicenses.* La reconoce el unánime consentimiento de la antigüedad cristiana, cuya autoridad no pudieron desvirtuar las ligeras objeciones que hasta ahora hicieron los modernos «críticos».

A fines del 2 siglo S. Irineo y Clemente Alejandrino alegan estas dos cartas. Se sirve de ellas Tertuliano. El autor del *fragm. Murat.* las había ya numerado en su canon; el mismo Marción las había admitido en el suyo. Entre los Padres Apostólicos S. Ignacio se sirvió de la primera y S. Policarpo de la segunda, de la misma manera con que se servían de los otros libros del N. Testamento.

*Objeciones.* Se objeta contra la primera carta *levitas et inanitas* del argumento y la falta de cierta y determinada ocasión para escribirla.

R. El que niega la importancia del argumento de esta carta, no la entiende. La refutación, en efecto, de las calumnias con que los Judíos intentaban disipar la fe de los neófitos juntamente con la autoridad de S. Pablo, no era cosa leve. Si nuestros contrarios hubiesen considerado las calumnias esparcidas contra el Apóstol, habrían visto que sobrado motivo y ocasión tenía S. Pablo para escribir.

Contra la autenticidad de la segunda Epístola se hace hincapié principalmente sobre tres cosas.

a) Es cosa de poquísimo peso, que al fin se indique la señal de autenticidad de las Epístolas de S. Pablo, y falte en el mayor número de las Epístolas (2 Thess. III, 17); porque el Apóstol quiso dar una señal cierta de la genuinidad de sus epístolas solamente a los Tesalonicenses que habían sido inducidos en error por fingidas cartas (2 Thess. II, 2), y de ninguna manera dice que añadirá la misma señal en todas sus cartas.

b) Se dice que la segunda Epístola contraría la primera: en la primera la venida de Cristo se supone tan cercana, que Pablo y los Tesalonicenses irán al encuentro del Señor que viene (1 Thess. IV, 16); y en la segunda se dice, que todavía no insta (2 Thess. II, 2); en la primera el Apóstol enseña que el día del Señor viene súbita e inesperadamente (1 Thess. V, 2); en la segunda indica las señales precursoras de aquel día (2 Thess. II, sqq.). El que considera la manera con que habló de aquel día el mismo Señor (*Matth. XXVI*), ve que esta segunda contradicción se pregona sin razón. Respecto a la primera, negamos que Pablo ha dicho que el día del Señor estaba cerca; en efecto, dice expresamente que él no quiere precisar el tiempo (1 Thess. V, 1 sqq.). A no ser que uno quiera decir que S. Pablo se contradice a sí mismo en dos proposiciones inmediatas, las palabras objetadas (*«nos, qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis... obviam Christo = nosotros, los que vivimos, los que quedamos, seremos arrebatados juntamente con*

ellos... al encuentro de Cristo»), debe explicarlas de otra manera. Y se explican muy bien si se dice, que el Apóstol habla siguiendo lo que pensaban (o teniendo presente lo que pensaban) los Tesalonicenses y como argumentando *ad hominem*. Pues en dos errores incurrian los Tesalonicenses; porque pensaban que la venida del Señor estaba cercana y comparando su mismo estado con el de los que ya habían muerto, querellaban diciendo: «Nosotros que vivimos, que hemos quedado aquí para la venida del Señor, somos más felices que nuestros hermanos que durmieron, ya que nos adelantaremos a ellos en la felicidad». El Apóstol queriendo refutar los dos errores, ante todo niega el segundo aserto de ellos, usando las mismas palabras de ellos: «Nosotros que vivimos, que hemos quedado aquí para la venida del Señor, no nos adelantaremos a los que durmieron». Después combate el otro error diciendo que el tiempo del día del Señor, era del todo desconocido, y por tanto siempre había que velar.

c) En tercer lugar se objeta la doctrina (lo que se enseña) sobre el Anticristo (2 Thess. II, 3 sqq.); que algunos dicen ser una ficción judaica indigna del Apóstol S. Pablo; otros que se ha originado del Apocalipsis y que es más reciente que S. Pablo; otros creen que se refiere a la herejía de los gnósticos, etc. Cada uno de los de la escuela racionalista se forja una explicación para impugnar con ella la autenticidad de la Epístola; mas la variedad de las explicaciones claramente hace ver que los racionalistas todavía no llegaron a penetrar el sentido genuino de las palabras, mas esto no es suficiente para negar las mismas palabras a Pablo. También por los Padres e intérpretes son explicadas de diverso modo, porque no es desconocido lo que sobre esto el Apóstol manifiesta haber expuesto en presencia de los Tesalonicenses (2 Thess. II, 5, 6). Es pues, evidente, que no se puede negar la autenticidad de la Epístola porque son oscuras algunas de sus palabras; por lo demás, los comentarios católicos dan una probable explicación de esas mismas palabras.

### 318. Epístola a los Gálatas.

1. *Iglesias de Galacia*. Los Galos habiendo abandonado su país tres siglos antes de Jesucristo, pasaron primeramente al Norte de Grecia, luego fueron a establecerse en Asia y fijaron su asiento en las cercanías de Ancira (hoy *Angora*). Bastante reducido al principio su territorio, agrandóse poco a poco y en tiempo de S. Pablo la Galacia era una provincia romana, que ocupaba el centro del Asia Menor y abarcaba la Licaonia y la Pisidia. Con el nombre de Iglesia de Galacia, a las que el Apóstol inscribió su tercera carta, se designan las que Pablo y Bernabé fundaron en su primer viaje en Antioquía de Pisidia, en Listra y Derbe, en la Licaonia y en toda aquella región a la redonda. S. Pablo según su costumbre de llamar las regiones sujetas a los Romanos con nombre romano, con el nombre de *Galatia* no solamente designa las tierras asiáticas ocupadas por aquellas tribus celtas, sino también toda la provincia romana de Galacia.

Las iglesias fundadas por S. Pablo y S. Bernabé en su primer viaje en Pisidia y Licaonia, constaban de Judíos y Gentiles-cristianos,

y estos últimos formaban la mayor parte. S. Pablo en su segundo viaje les promulgó el decreto apostólico y también previniendo el peligro que les amenazaba de parte de los judaizantes, los amonestó: «Si quis vobis evangelizaverit praeter id, quod accepistis, anathema sit» (*Galat.* I, 9).

S. Lucas difusamente narra la fundación de las iglesias en las partes meridionales de la provincia de Galacia (*Act.* XIII, 14 - XIV, 25). A pesar de las persecuciones de los Judíos incrédulos en Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe, se levantaron muy florecientes cristiandades. En todas partes los prosélitos («colentes») y los gentiles con prontitud abrazaron el Evangelio (*Act.* XIII, 45 - 49; XIV, 1). De la presente epístola se ve el ardor con que lo abrazaron (*Gal.* IV, 13 sqq.). En su segundo viaje S. Pablo en compañía de Silvano (Silas) de nuevo visitó aquellas iglesias que «se confirmaban en la fe, y se aumentaba cada día el número de los fieles» (*Act.* XVI, 5); «y les mandó que observasen los decretos establecidos por los Apóstoles y los presbíteros, que residían en Jerusalén» (*Ibid.* v. 4). Pero en este segundo viaje el Apóstol no quedó largo tiempo en aquellas iglesias, sino que pasando por la Frigia y la región de Galacia, siguió su viaje, llevado a Europa por el Espíritu Santo. En su tercer viaje apostólico, S. Pablo sin duda visitó las mismas iglesias; pero antes del tercer viaje esta carta ya había sido escrita.

2. *Ocasión y fin de esta Epístola.* Poco tiempo después de haber S. Pablo dejado las iglesias de Galacia, para predicar el Evangelio en Macedonia y Acaya, los judaizantes se lanzaron sobre ellas e impugnando la autoridad y la doctrina del Apóstol, suscitaron una grave perturbación. Mas no habían todavía alcanzado su intento cuando el Apóstol, hecho sabedor de sus maquinaciones, contrarrestó el inminente peligro con esta Carta, que toda se dirige a retener en el recto sendero a los neófitos, deshaciendo los sofismas de los adversarios.

3. *Argumento y división de la Epístola.* El Apóstol para alejar aquel peligro, defendió su propia autoridad y la conformidad de su propia doctrina con la doctrina de los otros Apóstoles, y probó la intrínseca verdad de su doctrina sobre la consecución de la justificación por medio de la fe viva en Cristo, de manera que se viera claramente que ni la circuncisión, ni la Ley podían dar ningún aumento de perfección a los fieles. De ahí, las dos partes principales que componen la Epístola: la parte *apologética* (I, 11 - II, 21) y la parte *dogmática* (III, 1-IV, 31); a las que se añade una tercera parte *exhortatoria* (V, 1 - VI, 10), en la cual S. Pablo de la doctrina expuesta saca unas conclusiones prácticas y da algunas especiales amonestaciones.

EXORDIO. Insinúa el argumento apologético y dogmático (I, 1-5); re-  
prensión contra los seductores de los Gálatas (I, 6-10).

PARTE APOLOGÉTICA. Defiende su autoridad apostólica y la conformidad de su  
doctrina con la predicación de los otros Apóstoles (I, 11-II, 21).

1. Para asentar y confirmar su autoridad manifiesta que no había recibi-  
do su doctrina ni misión de los hombres, narrando su vida hasta el  
tiempo en que empezó a ejercer su ministerio apostólico (I, 11-24).
2. Prueba la conformidad de su doctrina con la de los otros Apóstoles con  
dos hechos: El Concilio Apostólico, en el cual habiendo manifestado  
a todas las Iglesias y a los Apóstoles su Evangelio, recibió la apro-  
bación de todos, y él fué reconocido como legítimo Apóstol de las  
gentes (II, 1-10); y su controversia con Pedro, el cual admitiendo la  
amonestación que Pablo le había hecho, tácitamente aprobó su doctri-  
na (la de Pablo) (II, 11-21).

PARTE DOGMÁTICA. Enseña que la Ley ya no justifica. A los judaizantes que  
quieren sostener la necesidad de la Ley y de la circuncisión para ser  
perfectos cristianos, los confuta con las siguientes apelaciones o argumen-  
tos (III, 1-IV, 31).

1. Apela al hecho de que los Gálatas, sin la Ley fueron enriquecidos de  
los dones del Espíritu Santo y por tanto fueron asemejados a los  
hijos de Abrahán (III, 1-7).
2. Apela a la doctrina de la Escritura según cuyo testimonio las gentes  
serán bendecidas en Abrahán no por la Ley, sino por la fe (III, 8-14);  
y explicando más la cosa, enseña al mismo tiempo cuál es el fin y  
la índole de la Ley (III, 15-IV, 7), y termina su argumento con una  
breve exhortación (IV, 8-20).
3. Apela a la interpretación típica (figurativa) de la historia de los dos  
hijos de Abrahán (IV, 21-31).

PARTE EXHORTATIVA (V, 1-VI, 10).

1. Conclusiones prácticas: Que no tomen de nuevo el yugo de la servi-  
dumbre (V, 1-6); que se advierta que Dios castigará a los seductores  
(V, 7-12); que no empiecen a servir a la carne, interpretando mal  
aquella libertad de la Ley (V, 13-25).
2. Avisos de evitar la vanagloria y la soberbia (V, 26-VI, 5), y ejercitar  
la caridad hacia todos (VI, 6-10).

EPÍLOGO. Revela a los Gálatas los perversos motivos de los seudo-apóstoles;  
repite el argumento general de la Epístola y concluye con la bendi-  
ción apostólica (VI, 11-18).

4. *En qué tiempo y lugar vió la luz esta carta, no se sabe a  
punto fijo. Parece que tienen más razón aquellos que sostienen que  
S. Pablo la escribió en Corinto en su segundo viaje, pocos meses  
después de haber visitado por segunda vez las iglesias de la Pro-  
vincia de Galacia.*

La viva descripción que hace de las cosas que se trataron en el Concilio de Jerusalén y en su controversia con S. Pedro en Antioquía, descubre bastante claramente que S. Pablo escribió a los Gálatas por aquel mismo tiempo en que escribió a los Tesalonicenses. En la Carta a los Gálatas no se encuentra cosa alguna que nos obligue a asignarla a un tiempo posterior.

5. Los testimonios de los Padres ponen fuera de toda duda la autenticidad de esta Carta y la misma Carta revela tan a las claras a S. Pablo como autor, que los mismos «críticos» con razón se ríen de las dudas de unos pocos modernos.

La alega S. Justino M.; Marción y Valentín la retuvieron en su canon. Hacia fines del segundo siglo el Frag. de Muratori, S. Irineo y Tertuliano en Occidente, y en Oriente S. Atenágoras, Clemente Alejandrino y otros, nos dicen que había sido recibida como de S. Pablo y canónica en todas las Iglesias.

### 319. De las dos Epístolas a los Corintios.

1. La iglesia de Corinto fué fundada por S. Pablo en su segundo viaje apostólico. Habiendo permanecido casi dos años en esa riquísima y también muy corrompida ciudad, el apóstol trajo a la fe a un corto número de Judíos, pero muchos gentiles y entre ellos algunas personas poderosas y nobles. Las persecuciones de los Judíos no convertidos, no impidieron el progreso del Evangelio.

Entre los habitantes de Corinto se contaban muchos judíos, que crecieron en número cuando el emperador romano Claudio el año 51 echó de Italia a todos los Judíos. Con los que entonces llegaron a Corinto, se cuenta cierto Aquila con su mujer Priscila, que hospedaron en su casa al Apóstol San Pablo cuando el año 52 llegó a Corinto (*Act. XVIII, 1 sqq.*). Aquila y Priscila recibieron la fe con unos pocos judíos más; pero «multi Corinthiorum audientes credebant et baptizabantur = muchos de los Corintios oyendo (a Pablo) creían y eran bautizados» (*Ibid. v. 8*). No limitándose el celo del Apóstol a la ciudad de Corinto, fundó iglesias también en las ciudades cercanas de Acaya (cf. 1 Cor. IV, 2; 2 Corint. 1, 1; 1 Thessalon. I, 7, 8). Irritados los Judíos por el progreso del Evangelio, llevaron a Pablo al tribunal del procónsul Galión diciendo «quia hic contra legem persuadet hominibus colere Deum = que éste persuade a la gente que dé a Dios un culto contrario a la ley» (*Act. XVIII, 12 sqq.*); mas el procónsul de tal manera rechazó al acusador, que los presentes no tuvieron reparo en darle al mismo acusador golpes delante del tribunal sin que Galión hiciese caso de ello.

Con todo Pablo, para no exponer a los neófitos a mayor peligro, dejó por un tiempo Corinto y según parece dirigióse a Iliria. Vuelto de esta excursión, reprimió con severidad algunos abusos que se habían introducido (2 Cor. II, 1); y arregladas todas las cosas, salió con Aquila y Priscila hacia Efeso para volver a Antioquía.

2. *Ocasión y fin de la primera Epístola a los Corintios.* Después de la salida del Apóstol, muchos y graves peligros amenazaban a

esta floreciente iglesia. En efecto, no solamente se originaron divisiones entre los neófitos, según los varios doctores que cada cual seguía y por apellidarse de ellos («porque cada uno de vosotros dice: Yo en verdad soy de Pablo, y yo de Apolo; pues yo de Cefas, y yo de Cristo, 1 *Cor.* I, 12»), sino que también viviendo aquellos cristianos en una ciudad muy corrompida, no se apartaron de los vicios de los gentiles y dieron entrada a otros abusos. Habiendo sabido estas cosas el Apóstol, y preguntado por algunos legados que le enviaron los Corintios, sobre varios puntos de doctrina, escribió esta Epístola indicando a los neófitos lo que debían corregir, y contestando a lo que le había sido preguntado.

3. *Argumento y división de la 1ª Carta a los Corintios.* En esta Carta se distinguen dos partes que responden al doble objeto que se proponía San Pablo: reformar e instruir. En la primera parte (I, 10-VI, 20) se esfuerza en reformar los abusos que se habían deslizado entre los fieles de Corinto; en la segunda (VII, 1-XV, 58) contestando a la carta que le enviaron, responde sobre los puntos de doctrina que le habían preguntado. Esta Carta trata de muchas y graves cuestiones, ni hay otra alguna que enseñe más cosas y con más precisión que ésta sobre la vida de los primeros cristianos.

EXORDIO. Acostumbrada inscripción y acción de gracias (I, 1-9).

PARTE PRIMERA. Reprende a los Corintios por varios abusos y vicios (I, 10-VI, 20).

1. Discordia de los Corintios (I, 10-IV, 21). Dice que se debe reprender la discordia de ellos, porque redimidos sólo por Cristo, con El deben estar unidos (I, 13-16); porque no debía él ser abandonado por los Corintios por su método sencillo de enseñar, pues lo adoptó por buenas razones (I, 17-II, 5), o se abstuvo de enseñar doctrinas más altas (II, 6-III, 4); porque como los doctores del Evangelio deben estar unidos entre sí, así los discípulos deben estar conformes (III, 5-17). De esta doctrina saca prácticas conclusiones relativamente a los fieles (III, 18-IV, 6) y a los doctores mismos (IV, 7-13) y termina esta reprensión con una muy tierna exhortación (IV, 14-21).
2. Los reprende por no haber evitado a los pecadores (V, 1-13).
3. Los reprende por llevar sus pleitos a los tribunales de los jueces infieles: ni deben pleitear entre ellos mismos (VI, 1-11).
4. Rechazadas las vanas excusas de algunos (VI, 12-14) vehementemente vitupera la fornicación como abuso de los miembros de Cristo y violación del templo del Espíritu Santo (VI, 15-20).

PARTE SEGUNDA. Resuelve varias cuestiones propuestas (VII, 1-XV, 58).

1. Del matrimonio y del celibato (VII, 1-40). Licitud del uso del matrimonio (VII, 1-9). Vínculo absolutamente indisoluble entre los cón-

yuges cristianos; relativamente indisoluble entre un fiel y un infiel (VII, 10 - 24). Recomienda la virginidad (VII, 25 - 38) y enseña que el estado de viudez es mejor que las segundas nupcias (VII, 39 - 40).

2. De los manjares consagrados a los ídolos (VIII - X).
3. Del orden que debe reinar en las asambleas religiosas (XI).
4. Del uso de los dones y operaciones del Espíritu Santo (XII). Caridad: su necesidad: sus oficios y perpetuidad: conocimiento imperfecto que en esta vida tenemos de Dios (XIII). El don de lenguas es inferior al de profecía: uso de los dones para edificar a los prójimos. Dios es un Dios de paz: las mujeres han de callar en la Iglesia (XIV).
5. De la resurrección de los muertos. Pruebas: orden y modo: diversidad de gloria. Misterios de la resurrección (XV).

Epílogo. Los exhorta a hacer la colecta de limosnas para los fieles de Jerusalén: a ellos recomienda Timoteo y la familia de Estéfana y diversas personas (XVI).

4. *Ocasión y fin de la 2ª Epístola a los Corintios.* Después de haber escrito la primera carta, S. Pablo salió de Corinto para la Macedonia, donde fué noticiado por Tito de los frutos de su carta. Los más de los neófitos doloridos de haber contristado a su amado padre, obedecieron a sus consejos; pero no todos le estaban unidos con la misma caridad de antes, seducidos por los judaizantes, que habían intentado con calumnias denigrar la fama de él y menguar su apostólica dignidad. Por esto el Apóstol no quiso volver a Corinto antes de preparar los ánimos con una nueva Epístola. Las colectas que en la primera carta (1 Cor. XVI, 1 sqq.) había recomendado se hicieran y se terminaran antes de su regreso, ofrecieron a San Pablo la oportunidad de escribir esta segunda Carta. Si se considera el fin principal de esta carta, con razón se la puede llamar la apología del Apóstol.

En la Macedonia Tito encontró al Apóstol y le comunicó buenas noticias. Los Corintios habían echado de la iglesia al incestuoso y de esta manera lo habían traído a penitencia: los más descaban ver pronto entre ellos a Pablo: aunque las calumnias de los judaizantes, que habían acusado al Apóstol de ligereza, inconstancia, arrogancia, habían dejado espinas en los ánimos de algunos. Por este motivo, para no tratarlos con más dureza de presencia, y poder trabajar entre ellos con mayor fruto, prefirió por carta explicar su modo de obrar, defender su dignidad apostólica y confundir a los pseudo-apóstoles. Por tanto, mandó a Tito que volviese a Corinto para que acabara de hacer las colectas ordenadas en favor de los fieles de Jerusalén y por mano de él les remitió esta segunda Epístola (2 Cor. VIII, 5 sqq.).

5. *Argumento y división de la segunda Epístola.* En esta Epístola el Apóstol se ha propuesto disipar del ánimo de sus discípulos toda prevención; apresurar la reforma de los abusos y la ejecución de



las medidas de que habla en su primera carta, y confundir a los falsos doctores por medio de una brillante justificación de sí mismo. En esta carta, además del Exordio y del Epílogo, se pueden distinguir tres partes.

*Exordio* (I, 1-14). Inscripción (I, 1-2): acción de gracias en la cual manifestando su amor hacia los Corintios, prepara los ánimos a recibir bien la apología (I, 3-10): después pasa al argumento (I, 11-14).

PARTE PRIMERA. Defiende de las calumnias de sus contrarios su manera de obrar (I, 5-VII, 16).

1. Acusado de ligereza y de inconstancia (I, 15-17), se defiende afirmando en general la constancia de los apóstoles que predicán verdades inmutables (I, 18-22), y explica la razón por la que cambió de pensamiento (I, 23-II, 17).
2. Calumniado de arrogancia y soberbia, advirtiendo que no necesitaba de recomendación ni de los Corintios, ni para los Corintios (III, 1-3), explica de dónde saca esta su confianza, esto es, de su oficio de ministro del N. T. el cual ministerio es muy excelso (III, 4-IV, 6); del fin que en su oficio sólo tuvo en vista de placer a C. Señor (IV, 7-V, 10); del motivo que le mueve a obrar, esto es, la caridad de Cristo que murió por todos y que mueve a todos para que vivan no para sí, sino para Cristo solamente (V, 11-VI, 10).
3. Termina su apología con una muy afectuosa exhortación, en cuyo final recomendando a Tito, prepara la segunda parte (VI, 11-VII, 16).

PARTE SEGUNDA. Trata de terminar por medio de Tito las colectas para la iglesia de Jerusalén (VIII, 1-IX, 15).

1. Alabada la generosidad de los Macedonios, proponiendo el ejemplo de Cristo exhorta a los Corintios a la misma liberalidad (VIII, 1-15).
2. Recomiéndales a Tito y a dos hermanos, enviados a Corinto para acabar las colectas (VIII, 16-24).
3. Finalmente los exhorta a que ellos también den pronto, abundantemente y con alegría (IX, 1-15).

PARTE TERCERA. Defiende su autoridad apostólica, confundiendo a los pseudo-apóstoles (X, 1-XIII, 10).

1. Ex abrupto amonestando a los adversarios para que se corrijan (X, 1-6), reivindica su potestad apostólica (X, 7-16).
2. Bajando a las cosas particulares dice, que en nada es inferior a sus adversarios. Pidiendo venia porque dirá de sí cosas gloriosas (X, 17-XI, 4), les recuerda que él no buscó su propia utilidad (XI, 5-15), que es igual a sus adversarios en los dones naturales, superior en los trabajos apostólicos y los dones sobrenaturales (XI, 16-XII, 10).
3. Agregando que dijo estas cosas únicamente para la edificación de ellos, los amonesta a que se corrijan, para no ser obligado a obrar con ellos como juez severo (XII, 19-XIII, 10).

EPÍLOGO. Contiene la salutación y la bendición (XIII, 11-13).

6. *En qué lugar y tiempo* han sido escritas estas dos cartas, ya aparece de lo que se ha dicho. El Apóstol escribió la primera en Efeso hacia la pascua del año 58; la segunda en otoño del mismo año en Macedonia.

7. La autenticidad de estas dos Epístolas fué siempre reconocida desde la edad de los Padres apostólicos, hoy ninguno la pone en duda.

### 320. Epístola a los Romanos.

1. *Los principios de la iglesia romana*, según unánime y constante tradición de los Padres, se deben a S. Pedro, Príncipe de los Apóstoles.

Además del nombre del fundador, pocas cosas más se saben de los principios de aquella iglesia. Sólo se puede decir que, al menos cuando S. Pablo escribió a los Romanos su Carta, la mayor parte de los que abrazaron la fe cristiana, habían sido gentiles.

Los más antiguos Padres atribuyen a S. Pedro y a S. Pablo la fundación de la iglesia de Roma; pero como ya desde mucho tiempo antes que S. Pablo llegara a Roma, existía allí la iglesia romana, cuya fe era celebrada en todo el mundo (*Rom.* I, 8), sus testimonios se han de entender en el sentido de que Pablo regó lo que Pedro había sembrado, fecundando los dos con su sangre el campo romano, dando el incremento el mismo Dios. En efecto, «en los comienzos del reinado de Claudio (es decir, el año 42) Pedro vino a Roma y con palabra fiel enseñó a todos los creyentes la fe saludable y la comprobó con poderosísimos milagros» (*Oros. H. E.* VII, 6); «y allí por veinticinco años ocupó la cátedra sacerdotal». (*S. Hier. De Vir. ill.* 1); esto es, casi de la misma manera que Pablo eligió Antioquía como centro de sus excursiones apostólicas, Pedro eligió Roma.

No hay duda de que S. Pedro en Roma desde el principio predicó el Evangelio a sus correligionarios; luego el primer núcleo de la iglesia romana fué compuesto de Judíos convertidos. Obligados los Judíos y los Cristianos venidos del judaísmo a dejar la ciudad de Roma por decreto del emperador Claudio el año 51, quedó allí aquella parte de la iglesia que constaba de los prosélitos, a los que se agregaron también los gentiles convertidos. El número de éstos fué aumentando, cuando Pedro volviendo del Concilio de los Apóstoles con Marcos, faltando los Judíos, fué obligado a aplicarse a la conversión de los gentiles. Luego desde aquel tiempo en Roma los gentiles-cristianos formaban el mayor número: y, a la verdad, S. Pablo en su carta las más veces habla a toda la iglesia romana como si constara sólo de gentiles convertidos (*Rom.* I, 5, 6, 13; VI, 17 sqq.; XI; XII; XV, 5 sq.), aunque luego después dirige su discurso a los neófitos judíos (IV, 1 sqq.; VII, 1 sqq.).

2. *Ocasión y fin de esta Epístola*. Son claramente indicados por el mismo Apóstol. Pues después de haber predicado el Evangelio casi por catorce años «ab Ierosolymis per circuitum usque ad Illyri-

cum = desde Jerusalén y tierras comarcanas hasta el Ilírico (Rom. XV, 19)», se propuso llevarlo al extremo Occidente y sujetar España al yugo de Cristo. Deseó en el camino para España ver la iglesia romana, y a los files romanos para comunicarles alguna gracia espiritual (*Ib.* I, 11). Mas no queriendo demorar largo tiempo en Roma creyó conveniente en cierta manera preparar el camino exponiendo a aquellos fieles los principales puntos o capítulos de su predicación, a fin de que su breve estadía entre ellos reportara algún fruto.

Con S. Crisóstomo desumimos de la misma carta su ocasión y fin. San Pablo estaba íntimamente persuadido de ser deudor de todos «por la gracia, que le había hecho Dios, de ser ministro de Jesucristo entre las naciones» y por «el apostolado, para que se obedezca a la fe en todas las gentes» (Rom. XV, 15, 16; Rom. I, 5; 14; 15, 16).

Por tanto en el camino para España que esperó poder emprender pronto, quiso ver también la iglesia romana para comunicar a los neófitos alguna gracia espiritual y consolarse por la mutua fe, de ellos y suya (*Rom.* I, 11, 12). Y para alcanzar este fin, preparó sus ánimos exponiéndoles principalmente aquella doctrina que en los últimos años había debido defender contra los judaizantes, esto es que el Evangelio estaba destinado a todos los hombres, a los Judíos y a los gentiles de la misma manera.

3. *Argumento y división de la Epístola a los Romanos.* Todos los intérpretes, además del *Exordio* y del *Epílogo*, distinguen en esta Epístola dos partes. La primera *dogmática*, según Sto. Tomás «hace ver la virtud de la gracia evangélica» (I, 16 - XI, 36); y la segunda *parenética* «exhorta a la ejecución de las obras de esta gracia» (XII, 1 - XV, 13).

La primera toda tiende a probar esta tesis: «*Evangelium virtutem Dei esse in salutem omni credenti, Judaeo primum et Graeco — El Evangelio es virtud de Dios para salud a todo el que cree, al Judío primero y al Griego* (I, 16)»; esto es, que la doctrina evangélica es eficaz para dar la salud a todos aquellos que la recibieron con fe viva, sin distinción alguna entre Judíos y gentiles.

Exponiendo el Apóstol esta tesis, primero demuestra (I, 19 - IV, 25) que la fe evangélica es la única vía de salud para todos los hombres, o que «sin la gracia de Cristo revelada en el Evangelio, no habría podido ser de provecho para la salud ni el conocimiento natural de la verdad para los gentiles, ni la circuncisión y la Ley para los Judíos» (S. Tom.); después *ensalza* (V, I - VIII, 39) la misma fe, describiendo los frutos y propiedades de la justicia que nace de la fe; finalmente la *defiende* de las objeciones (IX, 1 - XI, 36), enseñando que ella concuerda enteramente con las promesas una vez hechas al pueblo hebreo.

EXORDIO. Inscrición y motivo por el cual S. Pablo escribe a los Romanos; alaba su fe y manifiesta la buena voluntad que hacia ellos tiene (1, 1 - 15).

PARTE DOGMÁTICA cuya tesis es: Sólo el Evangelio es eficaz para conferir a todos los hombres la salud, que se adquiere con la fe (1, 16 - XI, 36).

1. Demostrando su tesis (I, 18 - IV, 25) considerando al hombre en un triple estado (de la ley natural, mosaica y evangélica) hace ver que todos los hombres en el estado de la ley natural (étnicos) y en el estado de la ley mosaica (Judíos) esclavos del pecado, fueron objeto de ira para Dios, mas en el Evangelio era revelada a todos la vía de la salud.

Todos los hombres antes que hubiese sido traído el Evangelio eran objeto de la ira de Dios (I, 18 - III, 20); los *étnicos*, en efecto, entregados a la idolatría, habían caído en muy torpes pecados (I, 18 - 32); los *Judíos*, a su vez, aunque se gloriaran de la ciencia de la ley, cometieron los mismos pecados (II, 1 - 24), e inútilmente pretendieron tener la circuncisión, que no está en el corazón, y las promesas, que no son anuladas por la incredulidad de ellos (II, 25 - III, 8). Y verdaderamente que todos, Judíos y étnicos son pecadores lo dicen muchas Escrituras, las cuales abrazan a los Judíos, a los cuales fueron entregados (III, 9-20).

En el Evangelio a todos es revelada la vía y la razón de la justificación (III, 21 - IV, 25); porque esta justicia nos viene por la fe en Jesucristo, y está aparejada a todos como don gratuito, cuyo precio Cristo pagó con su sangre (III, 21 - 31). La ley y los profetas ya habían enseñado la gratuidad y universalidad de esta justicia (IV, 1 - 25).

2. *Explica y ensalza* la virtud del Evangelio describiendo los frutos y las propiedades de la justicia que nos viene por la fe (V, 1-VIII, 39).

Porque Cristo nos *reconcilió con Dios* y nos restituyó la esperanza de la gloria (V, 1 - 2); porque si la desobediencia de Adán fué eficaz para la perdición, mucho más eficaz para la salvación fué la obediencia del segundo Adán (V, 12 - 21). — En verdad, nos *libró de la servidumbre del pecado*, porque muertos con él, hemos resucitado a nueva vida (VI, 1 - 14), y también de la *servidumbre de la ley*, por cuanto, entregados ahora al servicio de Dios y unidos con Cristo, podemos producir frutos de vida verdadera (VI, 15 - VII, 6). Explicada después la relación existente entre la ley y el pecado (VII, 7 - 25), se hace ver el cuarto fruto, esto es, *la felicidad del hombre renacido en Cristo*, al cual hombre es dado el Espíritu por el que somos constituidos hijos de Dios adoptivos y por consiguiente coherederos de Cristo (VIII, 1 - 30). S. Pablo termina esta explicación con un magnífico epílogo enseñando que la salud de los justificados estriba sobre el amor de Dios y de Cristo por ellos, del cual nada podrá separarlos (VII, 31 - 39).

3. *Defiende de las objeciones* esta doctrina suya (IX, 1 - XI, 36).

Refutando a los Judíos hace ver que el derecho a la salud, no se adquiere con la sangre y la generación natural (IX, 1 - 29); y un gran número de Judíos no se hizo partícipe de las promesas, porque no buscaron alcanzarlas por aquella vía que sola es la verdadera (IX, 30 - X, 21); niega que el rechazo del pueblo, se siga de haber una gran parte del pueblo rechazado el Evangelio. Porque de hecho muchos de los Judíos lo recibieron (XI, 1 - 10), la temporánea infidelidad de otros es permitida, para que la precedente conversión

de los étnicos, les sirva de estímulo (XI, 11 - 24), hasta que todos se conviertan (XI, 25 - 32) y entonces aparecerá más clara la infinita sabiduría de Dios que lleva a todos a la salud por aquellas vías que el hombre no acierta a comprender (XI, 33 - 35).

PARTE EXHORTATORIA. Abarca varios avisos (XII, 1 - XV, 13).

1. *Exhortaciones generales*. Proponiéndoles, Pablo exhorta a los fieles romanos que *en la vida religiosa* con el uso modesto de los dones espirituales manifiesten ser miembros genuinos de la Iglesia (XII, 1 - 8); *en la vida privada* ejercitando la caridad cultiven todas las virtudes (XII, 9 - 21); *en la vida civil* presten obediencia a los superiores y caridad hacia todos (XIII, 1 - 10); pues a estas cosas deben ser excitados todos por la espera de la venida del Señor (XIII, 11 - 14).
2. Añade un *aviso especial*, el de sostener al que está enfermo en la fe (XIV, 1 - XV, 13). Hablando a todos, amonesta que los unos no juzguen ni desprecien a los otros (XIV, 1 - 12); hablando a los más instruidos, los exhorta a no dar escándalo a los hermanos (XIV, 13 - 23), sino que imiten a Cristo, que hizo a todos partícipes de sus promesas (XV, 1 - 13).
- En el EPÍLOGO bastante largo expone algunas cosas sobre su relación con la iglesia de Roma (XV, 14 - 33); encomienda a Febe que llevará esta carta a Roma; y saluda por nombre a muchos Cristianos (XVI, 1-16); agrega la amonestación de evitar a los autores de los cismas (XVI, 17 - 20) y añadidos otros saludos termina la carta con una doxología (XVI, 21 - 27).

4. Esta carta fué escrita en Corinto antes del último viaje de Pablo a Jerusalén, esto es, a fines del año 58 ó a principios del 59.

5. La autenticidad de esta carta, es puesta fuera de toda duda por los testimonios de los Padres, y es reconocida por todos. Algunos pretenden arbitraria y temerariamente quitar de esta carta los últimos dos capítulos, aunque no nieguen el origen paulino de los mismos.

2. — De las Epístolas escritas por San Pablo en su primera prisión.

### 321. De la Epístola a los Filipenses.

1. La *iglesia de Filipos* fué la primera que fundó S. Pablo en Europa, invitado a ir a Macedonia por una visión del cielo. Constaba principalmente de prosélitos judíos y de gentiles conducidos a la fe. San Pablo obligado a dejar la ciudad, dejó allí a Marcos para que velara por los neófitos. El Apóstol los visitó de nuevo en su tercer viaje apostólico y con ellos celebró la última pascua antes de su última prisión. S. Pablo amó con predilección a esta iglesia probablemente porque ella aventajaba a las otras en fervor.

Filipos (una vez *Krenides*, hoy *Filibedjik*) es una pequeña ciudad de Macedonia en los límites de Tracia, situada no muy lejos del mar Egeo (a 13 Kil. de Kavala) tenía por puerto Neápolis. Para los que venían del mar, era la primera ciudad de esta parte de la Macedonia (*Act. XVI, 12*). Por la predicación de S. Pablo abrazó la fe de Jesucristo, Lidia con toda su familia y S. Pablo se hospedó en su casa. San Pablo con sus compañeros se quedó «muchos días» en Filipos, hasta que, habiendo sido suscitada una sedición, fué puesto preso juntamente con Silas, y el día siguiente fué rogado por los magistrados que dejara la ciudad. Se fué, por tanto, a Tesalónica; Lucas se quedó en Filipos, hasta cuando volviendo S. Pablo a Asia desde Acaya pasando por Macedonia en su tercer viaje se le agregó. Lucas no habla de los Judíos que abrazaron la fe en Filipos; refiere expresamente sólo la conversión de Lidia prosélita y del guardián de la cárcel y de las familias de ellos; mas bastante claramente insinúa (*Act. XVI, 40*) que muchos más recibieron la fe, y esta carta nos dice que los mismos sufrieron persecuciones por la fe (*Phil. I, 29 sqq.*), y al mismo tiempo manifiesta la predilección que el Apóstol sentía hacia los Filipenses, a quienes llama «hermanos suyos carísimos y amabilísimos, su gozo y su corona».

2. *Ocasión y fin de la Epístola a los Filipenses.* Como S. Pablo amaba a la iglesia de Filipos más que a las otras, sólo de ella recibía limosnas para su uso. Por este motivo aquellos neófitos mandaron a Roma socorros para él, luego que supieron que había sido llevado cautivo al tribunal de César. Por mano, pues, de Epafrodito (Obispo de Filipos?) que se los había llevado, el Apóstol, informado del estado de la iglesia filipense, quiso, con esta carta, darles las gracias y transmitirles algunos avisos.

Óptimo era el estado de aquella iglesia. Sin embargo, algunas cosas necesitaban corrección. El amor de vanagloria de algunos, parece que había provocado ciertas discordias; y un peligro más grave amenazaba a los neófitos de parte de los judaizantes, que perturbaban las iglesias cercanas; por esto creyó conveniente renovarles el aviso que en una carta anterior, hoy perdida (*Phil. III, 1*), ya les había dado. Por tanto, dos cosas motivaron esta carta: dar gracias a los neófitos y al mismo tiempo exhortarlos a que quedaran en el buen camino, y corrigieran los ligeros defectos y se guardaran del inminente peligro.

3. *Argumento y división de esta Epístola.* Aunque no se observe en esta carta un orden lógico riguroso, porque el Apóstol habla con los Filipenses de una manera más familiar que la que usa en general en las otras cartas a las demás iglesias, con todo, bastante bien se pueden distinguir en ella dos partes, una *histórica* y otra *exhortatoria*, con un *exordio* y un *epílogo*.

*Exordio.* Después de la inscripción (*I, 1-2*), en la acostumbrada acción de gracias el Apóstol expresa su singular amor hacia los Filipenses (*I, 3-11*).

*En la primera parte histórica* (*I, 12; II, 30*) a la narración inserta algunos consejos. Narra que sus prisiones sirvieron para la propagación del Evangelio: que no desea sino servir a Jesucristo: que espera volver a Filipos, etc. — Que unidos

y fuertes peleen por la fe: los exhorta a la concordia: les propone por modelo de humildad a Jesucristo, etc. — Les propone enviarles pronto a Timoteo y ahora a Epafrodito al cual alaba (I, 12 - II, 30).

La segunda parte exhortatoria trata principalmente del peligro inminente de parte de los judaizantes (III, 1 - IV, 7).

En el *epílogo*, después de una general exhortación para una omnimoda virtud, les da las gracias de las limosnas recibidas y agrega los saludos y la bendición (IV, 8 - 23).

4. Del lugar y tiempo en que fué escrita esta carta apenas se puede dudar; porque los antiguos testigos ya enseñaron que fué escrita por San Pablo mientras estaba cautivo en Roma (verano del año 63); y es verosímil que es la primera de las escritas durante aquella prisión.

5. La *autenticidad* de esta Epístola jamás ha sido contradicha. Se la nombra en el Canon de Muratori y es citada por los Padres más antiguos. S. Irineo, Clemente de Alejandría, Tertuliano, etc. San Policarpo hace de ella mención expresa en su Carta a la iglesia de Filipos. Su lectura ofrece más motivos de edificación, que dificultades.

### 322. Epístola a los Efesios.

1. Los antiguos testigos enseñaron, que aquella Carta que en el Canon lleva la inscripción *ad Ephesios*, ha sido dirigida por San Pablo a la Iglesia de Efeso; y lo hacen con tanta unanimidad, que parece no ser lícito apartarse de esta sentencia. San Pablo fundó la iglesia de Efeso en su tercer viaje apostólico.

Efeso, ciudad del Asia Menor, en la Lydia. Gozaba de muy buena situación comercial y era el puerto natural de Sardes, la capital de Lydia. Célebre por su comercio, opulencia y sobre todo por su templo de Diana, cuyo culto dió origen a una verdadera industria, la fabricación y la venta de figuritas de plata representando a Diana, que producía grandes rendimientos a los plateros de Efeso.

S. Pablo en su segundo viaje apostólico yendo de Corinto a Jerusalén, llegó a Efeso, y entrando en la sinagoga disputó con los Judíos (*Act. XVIII*, 18 sqq.). «Y rogándole ellos que se quedase allí más tiempo, no consintió en ello, sino que despidiéndose de ellos y diciéndoles: Otra vez volveré a vosotros queriendo Dios, se partió de Efeso». Y en su tercer viaje volvió a Efeso donde se instaló y estuvo de dos a tres años y fundó una numerosa y floreciente cristiandad. El fruto de la predicación evangélica fué tal, que se resintió considerablemente la industria de los plateros que fabricaban imágenes de Diana, y esto dió ocasión al terrible tumulto que describe S. Lucas (*Act. XIX*). S. Pablo hubo de huir de la ciudad, pero la cristiandad continuó fuerte y próspera, como se ve por las palabras que S. Pablo al pasar por Mileto el año siguiente dirigió a los presbíteros de Efeso (*Act. XX*) y por sus cartas a los Efesios y la primera a Timoteo.

Algunos intérpretes, también católicos, creen que esta Epístola fué dirigida a todas las iglesias de Asia. Con todo, los Padres con unánime consentimiento enseñan que esta carta fué escrita a los Efesios; y con razón ya se cita como testigo S. Ignacio M. (*ad Ephes. 12*). Son testigos certísimos el autor del *Frag. Murator.*, S. Irineo, Tertuliano, Clemente Alej. y todos los más recientes. En contra queda únicamente el testimonio de Marción corruptor de las Escrituras, mas es claro que no quita la unanimidad de la tradición.

2. *Tiempo y ocasión de esta carta.* Rectamente se dice que el Apóstol escribió esta Epístola en Roma hacia el fin de la primera prisión, esto es a fines del año 63. Es difícil definir cuál haya sido la ocasión que movió al Apóstol a escribir esta carta, cuyo argumento dogmático y moral es tratado como de una mancha general. Sin embargo, la tesis que S. Pablo demuestra, insinúa que debió de existir alguna disensión entre los Judío-cristianos y los neófitos gentiles.

En efecto, a los gentiles-cristianos, a quienes principalmente se dirige en toda la carta, el Apóstol recuerda que por la muerte del Señor había caído aquella pared que separaba a los gentiles de los Judíos; que los gentiles por su vocación eran hechos partícipes de todos los beneficios traídos por Jesucristo, y eran admitidos en la Iglesia no como huéspedes, sino como «ciudadanos y domésticos de Dios». Esto evidentemente se dirige a levantar los ánimos de los gentiles-cristianos. De igual manera los preceptos morales con que el Apóstol quiere apartar a los cristianos principalmente de los vicios de los gentiles, insinúan que los mismos neófitos gentiles con la licencia de su vida, dieron ocasión a los cristianos para despreciarlos.

Como Tíquico y Onésimo estuviesen por emprender viaje para Colosas, con algún apresuramiento S. Pablo dictó esta Carta, que debía ser llevada a Efeso por Tíquico. Y a este mismo el Apóstol remite los Efesios para que supiesen lo que era de él (*Eph.* VI, 22).

3. *División de la Carta a los Efesios.* Esta Carta tiene dos partes. En la 1ª *dogmática* el Apóstol hace resaltar la grandeza de la obra realizada en Jesucristo (I - II, 11); todos los pueblos y todos los individuos llamados a la adopción divina y la Iglesia destinada a reunirlos todos en su seno (II, 12 - III, 21). En la segunda *exhortatoria* traza a los cristianos reglas de conducta, y da algunos consejos generales (IV - V, 21) y particulares (V, 22 - VI), para los diversos estados de la vida cristiana.

4. *Autenticidad.* El que presta fe a los testigos antiguos de la tradición, no dudará de la autenticidad de esta carta, que ha sido usada en la Iglesia desde la edad apostólica. Los escritos de los Padres Apostólicos suponen ya conocida y admitida como canónica nuestra Epístola desde fines del siglo primero. Desde mediados del siglo II los testimonios son explícitos y universales: de Tertuliano en África, de S. Irineo en las Galias y en Asia, de Clemente de Alejandría en Egipto, del Canon de Muratori en Roma.

Las dificultades de la crítica racionalista, unas están tomadas del fondo, otras de la forma literaria. Pero ni la doctrina desdice de la contenida en otras epístolas de S. Pablo, ni las alusiones al gnosticismo se refieren a otra cosa



que a los orígenes de las sectas gnósticas en el siglo I, ni el vocabulario o el estilo presentan mayores singularidades que las demás cartas de San Pablo. La semejanza de nuestra carta con la carta dirigida a los Colosenses, demuestra únicamente el origen común de ambas Epístolas.

### 323. Epístola a los Colosenses.

1. La iglesia de Colosas parece que fué fundada por Epafras, uno de los discípulos de S. Pablo, por el mismo tiempo en que tuvo origen la de Efeso. Apenas transcurridos pocos años, se mezclaron con los Colosenses algunos pseudo-apóstoles judaizantes, que no sólo se esforzaban en sujetar a la ley mosaica a los neófitos, sino que al mismo tiempo preludiviendo al gnosticismo, propagaban cierta nueva doctrina que sostenía la igualdad de los Angeles con Cristo. Este peligro que amenazaba a aquella cristiandad, fué la ocasión que movió a S. Pablo a escribir la presente carta.

Colosas, ciudad del Asia Menor, en Frigia, está situada cerca del río Lycus. No obstante haber S. Pablo recorrido la Frigia en sus dos primeros viajes por el Asia, no vió Colosas. Cuando en Efeso confirmó su predicación con tantos milagros «ut omnes qui habitabant in Asia audirent verbum Domini = de tal manera, que todos los que moraban en Asia oyeron la palabra del Señor» (Act. XIX, 10), también algunos Colosenses parece que recibieron la fe; entre éstos Filemón (Cf. Col. IV, 9; *Philem.* 10 sq. 19) y Epafras, el cual habiendo vuelto a su patria, se hizo *fiel ministro de Jesu-Cristo* (Col. I, 7; IV, 12, 13). De esta carta (I, 25, 27; II, 13) se ve que la mayor parte de aquella cristiandad constaba de gentiles convertidos. Los seductores de los Colosenses enseñaban una falsa doctrina sobre los ángeles, a los cuales juzgaban iguales a Cristo y por medio de ellos quisieron llegar al verdadero Dios, que no puede ser visto, ni alcanzado, ni comprendido (II, 8, 18; I, 16, etc.). También quisieron inculcar a los neófitos los ritos mosaicos (II, 11, 14, 16, 20, etc.). Parece que S. Pablo conoció este peligro por Epafras, que había venido a Roma; y según su solicitud por la fe, no titubeó en alejarlo con saludables consejos. Deteniendo consigo a Epafras (IV, 12; *Philem.* 23) mandó a Colosas Tíquico «ut cognosceret, quae circa eos essent, et consolaretur corda eorum = para que supiera el estado de las cosas de ellos, y consolara sus corazones» (Ex IV, 7 sqq.), y nuestra carta le preparó el camino impugnando directa e indirectamente las falsas doctrinas que se esparcían entre ellos. Probablemente fué escrita el año 63.

2. *Argumento y división de esta Epístola.* Para alejar aquel peligro S. Pablo hace ver a los Colosenses la supereminente dignidad de Cristo Hijo de Dios, por el cual fueron creadas todas las cosas y que para reconciliar a todos los hombres con Dios, murió por ellos: que debíase despreciar aquella vana doctrina sobre los ángeles, ni mezclar con el Evangelio las observancias judaicas. Tiene esta carta dos partes; la primera es dogmática (I - II, 23), y la otra moral (III, 1 - IV, 18).

*Exordio.* Inscripción y acción de gracias (I, 1-8).

*Parte dogmático-polémica.* De la supereminente dignidad de Jesu-Cristo nuestro redentor (I, 9-II, 23).

1. Describe esta dignidad, indicados los beneficios traídos por Cristo (I, 9-14), relativamente al Padre, del cual Cristo es la imagen; relativamente a las criaturas, de las cuales es hacedor; relativamente a la Iglesia, cuya cabeza es (I, 15-20); termina su descripción con una exhortación a perseverar en la fe (I, 21-23).
2. Como Apóstol de las gentes (I, 24-II, 3), los amonesta a no dejarse seducir por los pseudo-apóstoles, sino que sólo estén unidos con Cristo, en el cual recibieron todos sus bienes (II, 4-15); se abstengan de los ritos judaicos y de la falsa ascética de los herejes (II, 16-28).

En la otra parte *exhortatoria, moral* (III, 1-IV, 6), el Apóstol:

1. Excita a los neófitos a que, resucitados a una nueva vida, despojados del antiguo hombre con sus vicios, se revistan del nuevo hombre, practicando las virtudes cristianas (III, 1-17);
2. Inculca los mutuos oficios de los cónyuges, de los hijos, padres, esclavos y señores (III, 18-IV, 1);
3. Encárgales oren continuamente y una gran prudencia en el decir y en el orar (IV, 2-6). En el *epílogo* explica el fin de la misión de Tíquico y Onésimo (IV, 7-9); saluda a diferentes personajes encargando que hagan leer esta Carta en la iglesia de los Laodicenses y escribe con su propia mano su salutación y bendición apostólica (IV, 10-18).

3. *Autenticidad de la Epístola a los Colosenses.* La ponen fuera de toda duda los testimonios de los Padres. Ha sido citada por S. Clemente Romano, por la carta llamada de Bernabé, por S. Ignacio, S. Policarpo y S. Irineo. En la mitad del siglo II el hereje Marción la tiene por auténtica y Valentín el gnóstico, la cita como palabra de la Sagrada Escritura.

Hasta mediados del siglo XIX nadie se había atrevido a atentar contra la autenticidad de esta Carta. Renán la considera tan sólo como probablemente auténtica; otros con Baur y la escuela de Tubinga la rechazan por completo, mientras que otros, como H. Hozmann, pretenden distinguir en ella la parte auténtica de la interpolada. ¿En qué se apoyan nuestros adversarios? Sobre ningún sólido argumento.

### 324. Epístola a Filemón.

El Apóstol escribió esta breve carta para impetrar el perdón para uno de los esclavos de Filemón que había huído.

La Epístola a Filemón es la única del Canon escrita por S. Pablo a un hombre privado.

Filemón era hombre de calidad en Colosas, a quien el Apóstol, o su discípulo Epafras, había atraído al cristianismo. Habiendo huído Onésimo,

uno de sus esclavos, la Providencia lo condujo a Roma; y el Apóstol, después de haberlo convertido, no quiso ni guardarlo cerca de sí, sin el consentimiento de su amo, ni enviarlo de nuevo a Colosas sin recomendar a Filemón este hermano arrepentido y asegurarle a éste buena acogida.

Parece que S. Pablo escribió esta carta al mismo tiempo que las Epístolas a los Efesios y los Colosenses.

Después de una salutación en que reemplaza su título de Apóstol por el de cautivo de Jesucristo, *ut Paulus, senex et vincetus Christi* = como Pablo, viejo y prisionero de Cristo, 9, viene el exordio y bajo forma de acciones de gracia, el elogio de Filemón, 4-7. En seguida anuncia su tema, sin reticencia, apoyándose en razones que deben hacerle esperar un feliz éxito, 8-13. Acaba substituyéndose a Onésimo, como el Salvador se sustituye a los pecadores, y rogando a Filemón le admita por deudor suyo, 17-25. — Todo esto dicho con la unción, la dignidad, la sencillez que caracterizan el lenguaje cristiano y que inspira la caridad del Salvador. Nada más afectuoso, más patético, más propio para hacer impresión en un fiel. Nada tampoco más insinuante.

Su autenticidad no puede ser puesta en duda. De su autenticidad el primer testigo es el hereje Marción, que no la falseó. La encontramos en el Canon de Muratori; y Eusebio sin titubear la puso entre los *omologóumena*.

### 325. Epístola a los Hebreos.

1. *Autor de esta Epístola.* Como esta Epístola carece de la inscripción acostumbrada, en el estilo difiere de las demás de S. Pablo, y parece que el autor se llama más reciente que los Apóstoles (XIII, 7) y que se excluye del número de los Apóstoles (II, 3), ya antiguamente se originaron varios pareceres sobre su origen.

Las iglesias orientales todas con unánime consentimiento atestiguan, que S. Pablo es el *autor* de esta Epístola, aunque algunos Padres hayan conocido muy bien y examinado diligentemente las dificultades que versan sobre la genuinidad de la misma. Después del siglo 4, a la perpetua, unánime y constante afirmación de los Padres Orientales, se añadió el pleno consentimiento de toda la Iglesia Occidental. En el siglo 16 fué suscitada de nuevo la antigua controversia.

a) *Testimonios de las Iglesias orientales.* Entre las iglesias orientales damos el primer lugar a la de Alejandría, la cual desde la mitad del 2 siglo siempre consecuente consigo misma llamó a S. Pablo *autor* de esta Epístola, aunque dudara de su *escritor*. *Panteno y Clemente Alejandrino* enseñaron que Pablo la había escrito en hebreo y que Lucas la había traducido en griego (Cfr. *Eus. H. E. VI, 14*). Orígenes asevera «non temere majores eam Paulo attribuisse» y que los documentos históricos no combinaban completamente sobre el *escritor* de ella, como quiera que unos documentos nombran a Clemente Romano, otros a Lucas (Apud. *Eus. H. E. VI, 25*). Por lo demás Clemente y Orígenes muchísimas veces alegan esta carta bajo el nombre de Pablo, y fueron seguidos por S. Dionisio Alej., S. Pedro Alej., S. Alejandro, S. Atanasio, S. Cirilo Alej., etc. En los códices de la iglesia de Alejandría la carta *ad Hebraeos* ocupaba el décimo lugar entre las Epístolas de S. Pablo.

De la iglesia de Palestina son testigos Eusebio de Ces. que cuenta «las catorce Epístolas de Pablo» entre los libros omologúmena (H. E. III, 25 cf. III, 3) y muchísimas veces la alega bajo el nombre del «Apóstol» o de Pablo; S. Cirilo de Jerusalén que registra igualmente 14 Epístolas de Pablo y alega la presente como de S. Pablo, S. Epifanio según cuyo testimonio nuestra carta ocupa el décimo o el último lugar entre las cartas paulinas (*Haer.* 42, 12).

En la iglesia de Capadocia, S. Gregorio Nacianceno registra 14 epístolas de S. Pablo; S. Anfiloquio al mismo tiempo enseña que no rectamente es rechazada por algunos la Epístola ad Hebraeos; S. Basilio Magno la cita frecuentemente bajo el nombre de Pablo (*adv. Eunom.* I, 14, 18, 20, etc.); igualmente su hermano S. Gregorio Niseno.

En la iglesia antioquena, los Padres del Concilio de Antioquía ya se habían servido de testimonios de nuestra Epístola como testimonios de S. Pablo el año 264 (*Mansi*, Coll. Conc. I. 1038); S. Crisóstomo en muchas de sus homilías sobre nuestra Epístola, no manifiesta duda ninguna de su genuinidad, y Teodoro Mopsuest. y Teodoreto defienden expresamente que S. Pablo es su autor.

El sentir de la Siria oriental, nos lo hace conocer la versión *Peschito*, que la coloca entre las cartas de Pablo en el último lugar; S. Jacobo de Nísibi y S. Efrén, que añadiendo el nombre de Pablo la usan como autoridad. Con razón, pues, afirmó S. Jerónimo «hanc epistolam, quae inscribitur ad Hebraeos, non solum ab Ecclesiis Orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli Apostoli suscipi» (*ad Dard.* ep. 129, 3)<sup>1</sup>.

b) *Testimonios de las Iglesias occidentales.* El canon de Muratori la omitió. Mas es cierto que S. Clemente Romano la usó como divina. No consta si S. Irineo la reconoció: la sentencia afirmativa es más probable. Certísimamente la usó S. Justino M.; Tertuliano la atribuyó a Bernabé, pero no la tiene por canónica (*De Pudic.* 20). Parece que S. Cipriano la ignoró. Añadiendo el nombre de Pablo, la alegan como autoridad divina S. Hilario Pictavien., Lucifer Calar., Faustino presb., S. Ambrosio (*De Fuga saec.* 16 et saepe). S. Filastrio y Rufino la registran expresamente como divina y de San Pablo; S. Jerónimo (*ad Dard.* ep. 129, 3; de *Vir. ill.* 59; in *Jerem.* 28, 11, etc.), y S. Agustín (*De civit. Dei* XVI, 22, etc.), recuerdan, en verdad, muchas veces la duda de los Latinos sobre su origen, pero la admiten como de S. Pablo y divina; en el Conc. Carth. III, a. 393, se registran «Pauli epistolae tredecim; eiusdem epistola ad Hebr. = De Pablo trece epístolas; del mismo la epístola a los Hebr.», pero en el Conc. Carth. VI, a. 419, «Pauli epistolae quatuordecim = De Pablo catorce epístolas»; del mismo modo se dice que son catorce las epístolas de S. Pablo en el catálogo de S. Dámaso, repetido por S. Gelasio, y en la epístola de S. Inocencio I a Exuperio, obispo de Tolosa en la Galia.

Los escritores latinos más recientes S. Isidoro de Sevilla, Alcuino, Rabano Mauro, Walaf. Estrabón, los escolásticos, afirman que S. Pablo es el autor de esta epístola.

En el siglo 16 Cayetano y Erasmo dudaron del origen paulino y divino de esta epístola. Muchos protestantes antiguos la rechazaron, como lo hacen hoy no pocos secuaces de ellos.

<sup>1</sup> «Esta epístola que se titula a los Hebreos, es recibida como del Apóstol Pablo, no solamente por las Iglesias de Oriente, sino también por todos los escritores eclesiásticos de lengua griega, que fueron».

De los testimonios citados se ve con cuánta razón el Concilio Tridentino contando entre las catorce Epístolas del Apóstol San Pablo la Epístola a los Hebreos, terminó la controversia sobre su autor y autoridad divina. Con todo, con su definición el Concilio no reprobó la sentencia de aquellos que reconocen como *autor* de esta Carta a S. Pablo y como *escritor* de la misma a algún hombre apostólico; nada pues impide, *salvo ulteriori Ecclesiae iudicio* (V. Decret. N. 292), que se pueda como ya habían opinado Orígenes, S. Jerónimo, Teodoro y otros, atribuir *su forma externa* a S. Clemente Romano.

De los testimonios referidos se desprende evidentemente que desde fines del segundo siglo en todo el Oriente esta Epístola era usada como divina no obstante las varias sentencias de su lengua primitiva y estilo; y en Occidente desde mediados del 4 siglo hubo la misma fe universal y constante sobre la divinidad de esta epístola. Ni se diga que fué rechazada hasta el 4 siglo; porque esto no es verdad. Si en público no se leía, no por eso fué reprobada por iglesia alguna ortodoxa. Y, a la verdad, se ha de advertir que el primer testigo de la iglesia romana, S. Clemente Romano, usó esta epístola por igual motivo que usó los demás Libros del N. T., antes bien con más frecuencia se sirvió de esta Epístola que de los otros libros, como ya lo indicaron Eusebio (H. E. III, 38) y S. Jerónimo (de Vir. ill. 15).

S. Filastrio nos indica la causa por la cual esta Epístola no fué usada en el siglo 2 y 3 en Occidente, enseñando que no era leída «por causa de los Novacianos». En efecto, en el siglo 2 y 3 los Montanistas, los Novacianos y otros herejes en Occidente negaron el perdón a los pecadores, a cuya herejía parecía favorecer la Epístola ad Hebraeos (VI, 4; X, 26).

Por esta causa no se leía en público, pero de ahí no se sigue que era excluida del canon. A la verdad, los catálogos de Inocencio I y de Gelasio nos dan a conocer que en el 5 siglo estuvo en el canon de la iglesia romana. Durante el siglo 5, desde Inocencio hasta Gelasio, no se encuentra que fué alegada por Romano Pontífice alguno, ni por el mismo S. León Magno.

Respecto a la cuestión de si se debe a S. Pablo también la *forma externa* de nuestra Epístola, los Padres antiguos no la resolvieron del mismo modo, ni del mismo modo la resuelven los modernos intérpretes.

Un número bastante considerable de autores con Clemente Alejandrino, creen que Pablo dictó en hebreo su Epístola y que uno de sus discípulos la tradujo al griego. Verdaderamente hay en esta carta tanta pureza de lengua y elegancia, que uno difícilmente al leerla diría que lee una traducción. Otros con mayor probabilidad piensan con Belarmino, Estío y muchos modernos, que a Pablo se debe atribuir todo el argumento, todas las ideas, pero que un hombre apostólico, para usar las palabras de S. Jerónimo (de Vir. ill. 5), «*ipsi adiuncto sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone — a él adjunto ordenó y adornó en su propia lengua las sentencias de Pablo*»; así muy bien se explica la propiedad del estilo y de la dicción y la inconstancia de la tradición sobre el autor.

Entre los hombres apostólicos creemos que prestó su obra para la confección de la carta S. Clemente Romano más bien que Bernabé, o Lucas, porque los antiguos ya nos enseñaron que «la Epístola de S. Clemente a los Corintios y la Epístola a los Hebreos, tienen el mismo estilo, ni los conceptos de los dos escritos difieren mucho entre sí» (Euseb. H. E. III, 38); hay muy grande semejanza entre las dos cartas (S. Hieron, de Vir. ill. 15).

Las dificultades con que se impugnaba el origen paulino de esta Epístola, en su mayor número, ya habían sido conocidas por los Padres y fueron

suficientemente abordadas por ellos mismos. De las que presentan los modernos ninguna es de tal fuerza, que pueda hacer flaquear la antigua tradición sobre el *autor* de la Epístola de Pablo a los Hebreos.

Nótese que este escrito no es una Epístola en el sentido estricto de la palabra; es más bien una especie de homilía o un librito consolatorio y exhortatorio, al cual van unidos pocos versículos en estilo epistolar (XIII, 22 - 25); y muy bien los Padres han advertido que el nombre de Pablo no fué bien visto por los Judíos y algunos Judío-cristianos, y de consiguiente en lugar de una epístola consolatoria, mandó este librito anónimo, escrito con estilo ajeno, y que solamente al fin indica su autor bastante claramente.

Sólo por arbitrarias objeciones se dice que la doctrina de esta Epístola no concuerda con la doctrina del Apóstol.

Arbitrariamente se dice que el autor en la descripción del templo judaico (IX, 1 - 5) está en pugna varias veces con la verdad histórica; porque allí no se trata del *templo* (el templo nunca es llamado tabernáculo), y los más antiguos intérpretes ya habían demostrado que en toda la descripción del *tabernáculo*, no se encuentra cosa alguna que contradiga a la verdad.

Arbitrariamente se dice que los textos o pasajes tomados del Antiguo Testamento militan en contra de S. Pablo. Dicese: «No solamente es citada la versión alejandrina sola y más cuidadosamente de lo que suele hacerlo San Pablo, sino que el autor también saca argumentos de los errores de versión (X, 5 - 7)»<sup>1</sup>. La primera parte de la dificultad bastante se soluciona si decimos que el redactor de la carta es Clemente, el cual transcribió de su códice con precisión los textos de la Escritura indicados por el maestro. Negamos la segunda parte de la objeción, porque si el autor hubiese argumentado apoyándose sobre un error de los intérpretes, se tendría que negar la inspiración de la Epístola. Como en otros lugares S. Pablo muda las palabras de los textos alegados (no el sentido) para que ya se comience a ver la interpretación del mismo texto (ex. gr. 1 Cor. III, 20 et Ps. XCIII, 11); así en este lugar retuvo las palabras mudadas, sin mudar el sentido, para con ellas argumentar.

Los Padres enseñan, que los Hebreos, a quienes según el título está destinado este librito, son los Judío-cristianos jerosolimitanos y palestinos. Esto es confirmado por el carácter entero del mismo escrito.

<sup>1</sup> Ps. 39, v. 7. *El texto hebreo*, según la traducción de Sanctes Pagnini dice: *Sacrificium, et oblationem noluisti: aurem fodisti mihi*. La *Vulgata* dice: *Sacrificium, et oblationem noluisti: aures autem perfecisti mihi*. La *Epis. Ad Hebraeos* X, 5 dice: *Hostiam et oblationem noluisti: corpus autem aptasti mihi*. En este texto de S. Pablo en tiempo de S. Jerónimo se leía: *Me has horadado las orejas* (como se lee en el Hebreo y en la Versión de los Salmos de la *Vulgata*) en vez de: *Me has formado o apropiado un cuerpo*. El Hebreo hace alusión a la costumbre de horadar las orejas a los esclavos, los cuales si llegado el año sabático, en que la ley les daba el privilegio de quedar en libertad, renunciaban a este privilegio, quedaban esclavos por toda su vida. — Las dos lecciones tienen el mismo sentido. Según los Setenta dice Cristo: Tú, oh Padre, me has revestido de un cuerpo formado por ti mismo, por lo cual yo fuera apto para ser inmolado, en lugar de todas las víctimas precedentes, para tu gloria y la salud de todos los hombres. Según el Hebreo: Tú me has horadado las orejas en prueba de mi perfecta obediencia, que durará hasta la muerte, y muerte de cruz.

3. En *qué tiempo y lugar* haya sido escrita esta carta, se deduce bastante claramente de la misma carta. Con razón se sostiene que fué escrita a fines del año 63 ó comienzos del 64, en Roma, estando el Apóstol todavía en prisión, pero esperando una próxima libertad.

Casi todos los modernos concuerdan en determinar el tiempo. Todo lo que en la carta se dice del culto judaico, hace suponer que todavía no había sido destruído el templo: no se hace mención alguna de la guerra de Judea que empezando el año 67 terminó con la destrucción de la ciudad y del templo. Luego esta Epístola fué escrita antes del año 67.

Las palabras «salutant vos de Italia fratres = os saludan los hermanos de Italia» (XIII, 24) nos hacen entender que ha sido escrita en Italia. San Crisóstomo y Teodoreto enseñan como cosa cierta, que fué escrita por S. Pablo mientras estaba cautivo. Parece que esto se deduce de X, 34 y XIII, 19.

4. El fin que S. Pablo se propuso al escribir esta carta, era consolar y exhortar a aquellos cristianos, a quienes poco después del martirio de Santiago el Menor, amenazaba el peligro de separarse de Cristo y volver al antiguo culto judaico.

5. *Argumento y división de la Epístola a los Hebreos.* Informado el Apóstol de la situación de los ánimos de estos cristianos, creyó que su deber era instruirlos, exhortarlos, enardecerlos. Sin condenar a los que juzgaban deber practicar algunas de las antiguas observancias, hace notar a todos cuán grande sería su error al creerse obligados a ellas y cuán sin razón obrarían al retroceder por respetos humanos, después de la obligación contraída y de los favores de que se veían colmados. Manifiesta que el Antiguo Testamento no era más que la figura y el esbozo de la religión verdadera, y que el cristianismo es la perfección de la misma. La gloria del pueblo judío, era su ley y su culto; su ley venida de Dios por los ángeles y Moisés; su culto, cuyo encargo había recibido Aarón, que también ejerció el Pontificado. Pero el pueblo cristiano tiene en el Hijo de Dios un legislador muy superior a los ángeles y a Moisés, y un Pontífice mucho más perfecto que Aarón y toda su raza. Después de haber manifestado la excelencia del Pontificado del Salvador y el mérito infinito de su sacrificio, llega a concluir que el Antiguo Testamento no tenía más que sombras, mientras que nosotros tenemos la realidad (Heb., VII, 5, IX, 8).

Se distinguen en esta Epístola dos partes: una *dogmática* (I, 1 - X, 18) y otra *exhortatoria* y moral (X, 19 - XIII, 17).

PRIMERA PARTE DOGMÁTICA (I, 1-X, 18) demuestra la superioridad en excelencia del Nuevo Testamento sobre el Antiguo por tres razones.

1. *Por razón de los actores de los dos Testamentos* (I, 1-II, 18). El Antiguo es superado por el Nuevo, porque aquél fué ordenado por los ángeles (cf. Gal. III, 19), mas el autor de éste es el mismo Hijo de Dios.

Adelantando que Dios nos habló por medio de su Hijo (I, 1-3), el Apóstol hace ver que Cristo supera a los ángeles por razón de su naturaleza divina y su dignidad (I, 4-14), de donde deduce que a su palabra, esto es a la nueva Ley, se debe más perfecta obediencia (II, 1-4). — Confirma esta conclusión haciendo ver que a Cristo se le confió el reino mesiánico (II, 5-9) y explicando por qué y cómo fué conveniente que Cristo se humillara por nuestra salud (II, 10-18).

2. *De parte de los medianeros del uno y del otro Testamento*, esto es, Moisés y Cristo (III, 1-IV, 13).

Brevísimamente hace ver de cuánto es inferior Moisés a Cristo (III, 1-6): después explicando típicamente el ejemplo de los Israelitas excluidos del ingreso en Palestina por su incredulidad (III, 7-19), los amonesta para que no sean excluidos del ingreso al descanso (IV, 1-13).

3. *De parte de los Pontífices de los dos Testamentos* (IV, 14-X, 18). Demuestra, pues, que Jesús es el pontífice (IV, 14-V, 10), y después de reprenderlos por su poca disposición para entender estos misterios, y exhortarlos para que anhelan cosas más perfectas (V, 11-VI, 19), les hace ver que Jesucristo es el pontífice según el orden de Melquisedech (VII, 1-3).

Puesto este fundamento, enseña que el sacerdocio según el orden de Melquisedech, es superior al sacerdocio de Aarón comparando las personas (VII, 4-28), y los oficios de ellas relativamente, a su valor interno (VIII, 1-5), relativamente a la alianza a la cual pertenecen (VIII, 6-13), relativamente al efecto que producen (IX, 1-14).

Finalmente rechaza la objeción que podría ser presentada contra la dignidad de Cristo por su muerte, de tal manera que se ve mayormente su excelencia (IX, 15-X, 18).

SEGUNDA PARTE EXHORTATORIA, MORAL (X, 191-XIII, 21). En ella el Apóstol exhorta a sus lectores.

1. A la perseverancia en la fe (X, 19-25); por tanto propuesta la pena que aguarda a los apóstatas (X, 26-31), a los mismos hebreos les recuerda su primitiva fortaleza (X, 32-39) y les propone los ilustres ejemplos de fe sacados del Antiguo Testamento (XI, 1-40), a los cuales mirando, deben sobrellevar con fortaleza sus tribulaciones (XII, 1-13).
2. Les recomienda varias virtudes y principalmente la unión y omnimodidad (XII, 14-29) y la caridad fraterna, etc. (XIII, 1-6).
3. Volviendo a la perseverancia en la fe, los amonesta a no buscar otro altar fuera del que poscen, y finalmente se recomienda a sus oraciones (XIII, 7-21).

En el EPILOGO EPISTOLAR (XIII, 22-25) pide que reciban bien este libro consolatorio; les promete que irá a ellos con Timoteo, etc.



### 326. Respuestas de la Comisión Bíblica sobre la Epístola a los Hebreos.

#### Del autor y del modo de composición de la Epístola a los Hebreos.

Propuestas las siguientes dudas, la Comisión Bíblica Pontificia decretó que debían resolverse como sigue:

I. Si las dudas acerca de la inspiración divina y el origen paulino de la epístola a los Hebreos que se suscitaron en los primeros siglos en el Occidente en el ánimo de algunos, principalmente por abuso de los herejes, tengan tanta fuerza que, a pesar de la perpetua, unánime y constante afirmación de los Padres Orientales, a la cual se unió el pleno consentimiento de toda la Iglesia Occidental después del siglo IV, y examinados también los actos de los Sumos Pontífices y de los sagrados Concilios, particularmente el Tridentino, y además el uso perpetuo de la Iglesia universal, sea lícito dudar que dicha epístola deba ciertamente enumerarse no sólo entre las canónicas — lo que está definido como de fe —, sino también entre las genuinas del Apóstol Pablo?

Resp.: *Negativamente.*

II. Si los argumentos que suelen tomarse, ya de la desacostumbrada omisión del nombre de Pablo y del acostumbrado exordio y salutación en la epístola a los Hebreos, — ya de la pureza que tiene en ella la lengua griega, de la elegancia y perfección del lenguaje y estilo, — ya del modo como se cita en ella el Antiguo Testamento y como se arguye con él, — ya de algunas diferencias que se pretende descubrir entre la doctrina de ésta y la de las otras epístolas de Pablo, pueden debilitar de algún modo el origen paulino de esta epístola; o si antes por el contrario, la perfecta armonía en la doctrina y en las sentencias, la semejanza en las amonestaciones y exhortaciones, y también la conformidad en las locuciones y en las palabras mismas, celebrada aun por algunos acatólicos, que se observan entre ella y los demás escritos del Apóstol de las Gentes, demuestran y confirman el mismo origen paulino?

Resp.: Negativamente a la primera parte; afirmativamente a la segunda.

III. Si el Apóstol Pablo ha de tenerse por autor de esta epístola de tal manera, que deba afirmarse necesariamente que él no sólo la concibió y escribió toda inspirado por el Espíritu Santo, sino que también le dió la forma que ahora tiene?

Resp.: *Negativamente, salvo el juicio ulterior de la Iglesia.*

El 24 de Junio de 1914, etc.

### 3. — Epístolas pastorales.

#### 327. Autenticidad de las Epístolas Pastorales de San Pablo.

Las epístolas con que S. Pablo recomienda a Timoteo y a Tito la cura pastoral de las almas que les habían sido confiadas, y describe los oficios de los buenos pastores, desde el tiempo de los Padres Apostólicos siempre fueron usadas en las iglesias de Oriente y Occidente; por esto con razón Eusebio las puso entre los *omologómena*.

Dos Epístolas a Timoteo y una a Tito se llaman *Epístolas pastorales* porque tratan de motivos relativos al santo ministerio, particularmente de la elección, de los deberes y de las virtudes de los pastores. Aunque escritas a personas piadosas, promovieron también el bien público de las iglesias. Y como estos insignes documentos de la solicitud apostólica de S. Pablo son rechazados por todos los «críticos», antes de tratar de cada carta en particular, demostraremos su autenticidad con documentos históricos y rechazaremos las objeciones que contra las tres al mismo tiempo se hacen.

De haber puesto Eusebio (H. E. III, 3, 25) estas tres cartas pastorales entre los omologúmena, se ve que ningún escritor ortodoxo de los tres primeros siglos las rechazó, sino que todos les atribuyeron la misma autoridad que a las demás cartas de S. Pablo.

Las usaron Padres apostólicos. S. *Clemente Romano* hizo alusión clara y frecuentemente a la 1 Tim. y a Tit.; más rara y obscuramente a la 2 Tim. S. *Ignacio Mártir* y S. *Policarpo* usaron las tres cartas. A mediados del 2 siglo S. Teófilo Ant. llamó la primera carta a Tim. «divinum sermonem» y de la carta a Tito sacó testimonios. De esta misma se sirvieron también S. Justino M. y su discípulo el hereje Taciano.

Los más de los herejes del 2 siglo las rechazaron porque, como ya lo dijo Clemente Alej. eran derrotados en sus errores por los testimonios de aquellas cartas. Hacia fines del 2 siglo bajo el nombre de Pablo, se empezó a alegarlas en todas las iglesias, como las otras cartas de S. Pablo. El Frag. de Muratori las registra las tres. Tertuliano se admira de que Marción haya rechazado estas tres Epístolas, habiendo admitido la Epístola ad Philem. S. Irineo frecuentemente usa las tres. Como las otras cartas de S. Pablo, las reciben y las explicaron Clemente de Alej. y Orígenes. Las versiones copta y siríaca de estas Cartas, nos enseñan que aquellas iglesias las tuvieron en su canon.

*Objeciones.* a) Los racionalistas pretenden que el estilo habitual de San Pablo es menos corriente y menos castizo que el de las Cartas Pastorales. Objetan que se encuentra en estas Epístolas muchos *παρὰ λεγόμενα*, o *términos propios* que el Apóstol no emplea en ninguna otra parte. Contestamos:

1º No se hallaría tan grande diferencia en el estilo, si se compararan con estas cartas, no los escritos dogmáticos o polémicos del Apóstol, a los cuales no pueden aquéllas parecerse, sino sus Cartas propiamente dichas, o las recomendaciones prácticas con las que tiene costumbre de acabar. Se observarían entonces grandes analogías, la misma sabiduría, la misma ternura, etc., los mismos hábitos de lenguaje, etc.

2º Si se encuentra un gran número de *παρὰ λεγόμενα* no puede esto causar extrañeza si se piensa en que el autor tenía que expresar ideas nuevas, y que trataba de un asunto del cual no había hablado aún. El empleo de palabras nuevas, no indica siempre un nuevo escritor; de otro modo sería necesario decir que cada Epístola tiene un autor particular, porque hemos visto términos de este género en todas las Epístolas, aun en las más auténticas y en las más cortas. La brevísima carta a Filemón tiene seis.

Finalmente hase de advertir que se exagera mucho la diferencia de dicción y argumentación. En efecto, los Padres Alejandrinos, que notaron la diferencia de estilo y argumentación entre esta Carta y las demás de S. Pablo, y otros muchos intérpretes más recientes, que descollaron por su conocimiento de la lengua griega, no vieron aquella diversidad que tanto pregonan los adversarios.

b) De las objeciones apenas es necesario tratar, porque suponen lo que había que probar. Se dice que en las varias pastorales se encuentra la constitución jerárquica de las iglesias, que es más reciente que la edad apostólica;

que se impugna a los herejes, que nacieron después de la muerte de S. Pablo, etc. A lo que contestamos que no sólo los Hechos (VI, 1 sqq.; XIV, 22; XV, 6, etc.) sino también otras Epístolas de San Pablo enseñan que las Iglesias no carecieron de constitución jerárquica, y las obras de los Padres apostólicos lo confirman (*S. Clem. Rom.* 1 Cor. 42; *S. Ignat. M.* ad Ephes. 3, 4, etc.). Los testimonios más antiguos prueban la persuasión en que siempre se ha estado de que la jerarquía eclesiástica remonta hasta los Apóstoles y que comprende esencialmente tres órdenes: los obispos, los sacerdotes y los ministros.

En cuanto a las herejías gnósticas, contestamos, que nuestras Epístolas están lejos de suponerlas tales como fueron en el siglo siguiente; el gnosticismo en tiempo de S. Pablo despuntaba y existía en germen, su símbolo era poco extenso y vago, se reducía a algunas ideas y a algunas fórmulas que los doctores judaizantes tomaban de los filósofos del Oriente y mezclaban con sus supersticiones. ¿En qué se fundarán nuestros adversarios para decir que el gnosticismo, así entendido, no existía en el Asia Menor antes de la muerte de S. Pablo? ¿No hace el Apóstol alusión a él en su discurso de Mileto (*Act.* XX, 29, 30. Cf. *Apoc.* II, 36) y en la mayor parte de sus escritos, particularmente en las Epístolas a los Efesios y a los Colosenses, así como en las c. a Timoteo? (Cf. *Eph.* I, 15 - 23; III, 2, 7, 19; IV, 7 - 14; V, 6; VI, 11 - 12; *Col.* I, 16 - 19, II, 3 - 10; 16 - 18, 21 - 23 y *1 Tim.* I, 3 - 5, 7, 10, 17, 19, 20; II, 5, etc.; *2 Tim.* I, 15 - 18; II, 18 - 23, etc.; *Tit.* I, 10, 11, 14, 15; II, 13; III, 9, 10). San Irineo ¿no afirma que la herejía gnóstica se remonta hasta Simón de Samaria? (*Adv. Haer.* I, XXIII, 2, etc.). ¿No se encuentra ya en la Epístola de S. Bernabé el término *gnosis*, en el sentido de interpretación mística de las verdades reveladas?

c) No tienen peso las *dificultades cronológicas*. Concedemos que lo que se dice en estas Epístolas de los viajes de S. Pablo no combina con lo que se dice de los viajes del mismo Santo en los Hechos; pues la narración de los Hechos termina con la primavera del año 64, y S. Pablo murió en junio del año 67; nada prohíbe fijar la fecha de la composición de las Epístolas pastorales y los viajes recordados en ellas en el último trienio de la vida de S. Pablo (*Véase Decr. de la C. B.* n. 296).

Según sentencia común, que tiene firme fundamento en el argumento y estilo de los dos escritos, la Epístola a Tito y la primera a Timoteo fueron escritas por el mismo tiempo. Para no separar las dos Cartas a Timoteo, se tratará antes de la Epístola a Tito. La 2 a Timoteo es la última carta que San Pablo escribió.

## 328. Epístola a Tito.

1. Poco se sabe de la vida de Tito. Fué gentil de origen (*Gal.* II, 1) y probablemente de Antioquía. Convertido a la fe por el Apóstol S. Pablo, con éste fué a Jerusalén para el Concilio Apostólico. San Pablo en su tercera expedición apostólica dos veces lo envió a Corinto. Después de su prisión lo encargó de ordenar las Iglesias de Creta, y poco después lo llamó a sí en Nicópolis para enviarlo a Dalmacia. Muerto el Apóstol, según tradición no del todo cierta, Tito volvió a la isla de Creta, y allí murió santamente.

2. Como la tradición calla, para definir el tiempo en que fué escrita esta Carta, hay que acudir a la misma Carta. De ésta se colige

con grandísima verosimilitud, que S. Pablo libertado de su prisión, con Tito fué a Creta, y dejando allí a Tito, poco después le escribió la presente Carta.

Es cierto que S. Pablo escribió esta Carta poco después de haber dejado a Tito en Creta; es cierto que cuando la escribió no estaba en prisiones, sino no podía disponer libremente sobre sus viajes (III, 12). S. Pablo fué a Creta después de su primera prisión: no se puede asignar convenientemente este viaje a ningún tiempo anterior a la primera prisión.

Esta carta fué escrita (probablemente el verano del 65) desde Nicópolis, ciudad de la Tracia en los confines de Macedonia, según los Padres griegos; o sea de Nicópolis del Epiro, sobre el golfo de Ambracia como quiere San Jerónimo.

3. Fácilmente se ve la ocasión por la que fué escrita esta carta.

El Apóstol solícito por el bien de las iglesias que había fundado en Oriente, no pudo demorar largo tiempo en la Isla de Creta. Echados los cimientos, dejó a Tito la obra, encargándole que arreglase lo que faltaba y estableciese presbíteros en las ciudades (I, 5). Para cumplir mejor este oficio el discípulo necesitaba de algunos consejos, y el Apóstol no contentándose de los que a viva voz le había dado, poco tiempo después de su salida creyó oportuno repetírselos con esta carta, porque en la fundación de las iglesias cretenses se debían vencer mayores dificultades que en la fundación de otras iglesias.

Estas dificultades eran la corrupción universal de costumbres, y las herejías que habían empezado a pulular (I, 10, 11, 14; III, 9 sqq.). Los fieles, no reunidos en determinadas iglesias, podían estar expuestos como ovejas dispersadas a ser presa de los lobos.

4. *Argumento y división de la Epístola a Tito.* Los consejos que S. Pablo consigna en esta carta, son de dos clases. En primer lugar enseña a su discípulo las cosas en que debe reparar en la elección de los presbíteros para las iglesias (I, 5-16), y después cuáles son los oficios de las singulas clases y órdenes de personas (II, 1-15) a éstos añade algunos preceptos más generales (III, 1-11).

*Inscripción* (I, 1-4).

*Primera parte* (I, 5-16). Recordando el doble fin de la misión de Tito (*ut ea quae desunt corrigas et constituas per civitates presbyteros* = *para que arregles lo que falta, y establezcas presbíteros en las ciudades*) en primer lugar enseña cómo deben ser los presbíteros (I, 5-9) y explica las razones por las cuales deben ser así (I, 10-16).

*Segunda parte* (II, 1-15). Enumera los principales oficios de las singulas edades y clases de personas (II, 1, 10) y explica los motivos por los cuales deben ser cumplidos (II, 11-15).

*Tercera parte.* Manda al discípulo que exhorte a todos a la obediencia y al amor del prójimo (III, 1-8) y que evite las vanas cuestiones de los herejes (III, 9-11). En el *epílogo* invita a Tito a que vaya a Nicópolis donde él está; y comunicando los saludos de los que estaban con él y recomendándole salude a los que le aman en la fe, termina la carta con la bendición apostólica.

### 329. Las dos Epístolas a Timoteo.

1. Timoteo, de Listras (hoy Latik, ciudad del Asia Menor en la Licaonia), bautizado por S. Pablo en su primer viaje, fué tomado por el mismo como compañero en el segundo viaje apostólico. Desde aquel tiempo casi siempre estuvo con S. Pablo, el cual lo empleó a pesar de su poca edad para misiones bastante difíciles; en seis inscripciones de sus cartas el Apóstol unió a su nombre el de Timoteo, y lo nombra en casi todas las otras. Lo tuvo consigo en la primera prisión romana; puesto en libertad, con él emprendió nuevos viajes apostólicos, hasta que lo dejó en Efeso para que velara sobre las iglesias de Asia. También en la segunda prisión romana, S. Pablo no queriendo estar sin su compañía, en las últimas cartas que escribió, lo llamó a sí a Roma. Después de la muerte del Apóstol, se dice que fué obispo de Efeso y que coronó su vida con el martirio.

2. Del *tiempo* en que fué escrita la primera carta a Timoteo, apenas se puede dudar. Los avisos mismos que S. Pablo da a Timoteo, nos dan a conocer que no fué escrita antes de la primera prisión del Apóstol: es necesario por tanto asignarla al tiempo de la Epístola a Tito. Los intérpretes con S. Atanasio y Teodoreto son de dictamen, que fué escrita desde la Macedonia el año 64, ó 65.

3. La *ocasión* de la primera carta a Timoteo era casi la misma que la de la Epístola a Tito; el fin de las dos cartas idéntico y el argumento semejante. Dejando a Timoteo en Efeso para que velara por el bien de aquella iglesia, Pablo creyó conveniente repetir por escrito los consejos que había dado a viva voz, para que el discípulo pudiese mejor cumplir con su difícil oficio.

4. El argumento de la primera Epístola a Timoteo, lo describe muy bien Santo Tomás, que la llama «pastoralem regulam, qua Apostolus discipulum suum instruit de omnibus quae spectant ad regimen praelatorum»<sup>1</sup>. Múltiples y variados son los consejos de esta carta, que se pueden muy bien reducir a seis capítulos.

<sup>1</sup> «Regla pastoral con la que el Apóstol instruye a su discípulo en todas las cosas que pertenecen al régimen de los prelados».

Después de la *inscripción* (I, 1, 2) el Apóstol entrando en argumento:

1. Exponc los preceptos de la *genuina predicación* (I, 3-20) que no debe versar sobre inútiles doctrinas y debe tener por fin la caridad (I, 3-5); a los que se apartan de esto (I, 6-10) opone su ejemplo (I, 11-20).

2. *Mandando públicas oraciones* (II, 1-15) determina para quién (II, 1-7), quién y cómo se ha de orar (II, 8-10); manda que las mujeres en la iglesia callen (II, 11-15).

3. Describe los *dotes de los ministros de la iglesia* (III, 1-13); ya de los obispos (III, 1-7), ya de los diáconos (III, 8-13).

4. Habiendo dicho el motivo que tuvo para escribir estos consejos (III, 14-15), pasa a los consejos contra los herejes (III, 16-IV, 16), que enseñaban falsos dogmas y una falsa ascética (III, 16-IV, 5) y manda al discípulo que prevenga de estas cosas a los fieles y que les dé buen ejemplo en todo (IV, 6-16).

5. Después enumera los *oficios de los obispos hacia los fieles de todas clases* (V, 1-VI, 2), hacia todos los seglares (V, 1, 2), hacia las viudas que se han de sustentar a expensas de la iglesia (V, 3-16), hacia los presbíteros (V, 17-23), hacia los siervos (VI, 1-2).

6. Termina la carta con *consejos que respectan sólo al discípulo* (VI, 3-21), esto es, que enseñe todas estas cosas (VI, 3-10), se precava de los falsos doctores cumpliendo todas las prescripciones (VI, 11-16), e incluyendo un precepto para los ricos (VI, 17-19), lo exhorta a guardar el depósito de la fe (VI, 20, 21).

5. El tiempo en que fué escrita la segunda Epístola a Timoteo ya ha sido fijado por los Padres, que creyeron que «el Apóstol ha escrito en Roma, cuando estaba ya en el fin mismo de su vida», esto es, en la segunda y breve prisión anterior a su martirio; pues claramente el Apóstol recuerda sus prisiones (I, 8, 12, 16, etc.) y tuvo ante sus ojos su muerte seguramente inminente (IV, 6 sqq.).

La prisión que se recuerda en esta carta, no es la primera, sino la segunda. En su segundo viaje a Roma el Apóstol había tocado las ciudades de Mileto y Corinto (IV, 20) que no había visto en el primero. Luego puesto en libertad después de la primera prisión, había emprendido sus nuevas excursiones evangélicas en España y Creta y de nuevo había visitado las iglesias fundadas en Asia, Macedonia y Acaya. Vuelto a Roma el año 66 ó 67 fué puesto preso.

6. Abandonado por algunos discípulos en Roma (IV, 8 sqq.) el Apóstol invitando a Timoteo a que viniese a verle en compañía de Marcos, en esta carta (que se puede llamar el testamento del grande Apóstol) le da algunos consejos exhortándolo a la fidelidad en la propagación del Evangelio y a la fortaleza contra las maquinaciones de los herejes; le repite sus consejos sobre el buen desempeño del oficio pastoral. Y este argumento es tratado en las dos partes que componen la presente Carta.

Después de haber manifestado en el *exordio* (I, 1-5) su afecto a Timoteo, el Apóstol en la *primera parte* (I, 6-II, 13) le exhorta sobre dos cosas: que, recordando el discípulo la gracia que había recibido en la ordenación, no se avergüence del Evangelio ni de las prisiones de su maestro, sino que considerados los grandes beneficios del Evangelio, siga a su maestro (I, 6-18); y para que, confortado con la gracia de Dios propague esforzadamente el Evangelio, no pudiendo esperar el premio sin trabajar, y que sacará fortaleza de la memoria de la resurrección de Cristo (II, 1-13).

En la *segunda parte* repetidos algunos preceptos, ante todo enseña al discípulo cómo debe llevarse con los herejes del tiempo presente, con los cuales no ha de cuestionar, sino brillar delante de ellos por la buena doctrina y el buen ejemplo (II, 14-26), y lo que se debe hacer contra los herejes más perversos del tiempo futuro, contra los cuales lo exhorta a retener la doctrina recibida de su maestro (III, 1-17). Después lo exhorta a que predique sin intermisión y cumpla con su oficio con toda solicitud (IV, 1-8).

En el *epílogo* (IV, 9-22), lo invita a venir a él con Marcos, pues sólo tiene consigo a Lucas; y a los saludos agrega algunas otras cosas.

### 330. Respuestas de la Comisión Bíblica sobre las Epístolas Pastorales de S. Pablo.

*Acerea del autor, de la integridad y del tiempo en que fueron escritas las cartas pastorales de San Pablo Apóstol.*

I. Teniendo en vista la tradición de la Iglesia, transmitida universal y firmemente desde los primeros tiempos, como lo atestiguan de muchos modos antiguos monumentos eclesiásticos, ¿debe tenerse por cierto, que las cartas llamadas pastorales, a saber, dos a Timoteo y una a Tito, no obstante el atrevimiento de algunos herejes que, sin alegar razón alguna, las han quitado del número de las epístolas paulinas, por ser contrarias a su dogma, fueron escritas por el mismo Apóstol Pablo y han sido siempre contadas entre las genuinas y canónicas?

Resp.: *Afirmativamente.*

II. La hipótesis así llamada fragmentaria, ideada por algunos críticos modernos y de diversas maneras propuesta, los cuales, sin ninguna razón probable siquiera, mas aun contradiciéndose entre sí, pretenden que las cartas pastorales fueron formadas y notablemente aumentadas en tiempo posterior por autores desconocidos con fragmentos de epístolas o de epístolas paulinas ahora perdidas, ¿puede traer algún perjuicio aun leve en desfavor del claro y firmísimo testimonio de la tradición?

Resp.: *Negativamente.*

III. Las dificultades que de diverso modo se suelen presentar deducidas ya del estilo y lenguaje del autor, ya principalmente de los errores de los Gnósticos, que se describen como ya entonces cundiendo, ya del estado de la jerarquía eclesiástica, a la que se la supone ya desarrollada, y otras razones de esta clase en contra, ¿debilitan de algún modo la sentencia que tiene por ratificada y cierta la genuinidad de las epístolas pastorales?

Resp.: *Negativamente.*

IV. Como no menos de las razones históricas que de la tradición eclesiástica, concordante con los testimonios de los SS. Padres orientales y occidentales, y también de los indicios mismos que fácilmente se deducen ya de la abrupta

conclusión del libro de los Hechos, ya de las epístolas paulinas escritas en Roma, y principalmente de la segunda a Timoteo, deba tenerse como cierta la sentencia del doble cautiverio romano del apóstol Pablo; ¿se puede con seguridad afirmar que las epístolas pastorales han sido escritas en aquel espacio de tiempo que pasó entre la liberación del primer cautiverio y la muerte del Apóstol?

Resp.: *Afirmativamente.*

El día 12 de Junio del año 1913, etc.

### CAPITULO III

#### De las epístolas católicas

##### 331. Nombre y orden de las Epístolas Católicas.

Las siete Epístolas que además de las de S. Pablo se consignan en el canon (*una* de Santiago, *dos* de Pedro, *tres* de Juan y *una* de Judas) ya antiguamente se distinguían de las del Apóstol con el nombre de católicas.

El título de *católicas* parece significar que son dirigidas, casi todas, a la Iglesia entera, o al menos que no tienen como las de S. Pablo destinatarios bien determinados. Una vez puestas en el Canon, estas Epístolas fueron llamadas *canónicas*, sobre todo por los Padres latinos, que las distinguen así de las Epístolas apócrifas atribuidas a los Apóstoles.

El orden con que fueron colocadas en la Vulgata Clementina era ya común en las iglesias orientales desde el cuarto siglo y fué introducido en Occidente por S. Jerónimo. El orden occidental aprobado por el C. Tridentino, diferente del primero, es como sigue: 1, 2 de Pedro, 1, 2, 3 de Juan, 1 de Santiago, 1 de Judas. Nosotros aquí seguiremos el orden de la Vulgata que se acerca más al orden cronológico; mas a las de Pedro haremos seguir la de Judas por la íntima unión que guarda con la segunda de Pedro.

##### 332. Epístola católica de S. Santiago Apóstol.

1. *Autor de esta Epístola.* El «*Jacobus, Dei et Domini nostri Jesu Christi servus = Santiago, siervo de Dios y de nuestro Señor Jesucristo*» que en la inscripción se dice autor de esta Carta, es Santiago el Menor, hijo de Alfeo o Cléofas y de María, que también alguna vez es llamado «hermano del Señor». Recibido por el Señor entre los Apóstoles y a quien el Señor apareció después de su resurrección (1 *Cor.* XV, 7), según los Padres fué el primer obispo de Jerusalén. Su autoridad era tan grande entre los Cristianos, que San Pablo lo llamó, al igual que a Pedro y a Juan, *columna* de la Iglesia



(Gal. II, 9); y los Judíos no convertidos lo llamaron *justo* por la exacta observancia de la Ley.

Mas el favor del pueblo de que gozaba le atrajo el odio de los príncipes judíos y principalmente del pontífice Anano, que después de la muerte del procurador Festo, y antes de la llegada de Albino su sucesor (esto es casi a mediados del año 63) «*opportunum sibi adesse tempus ratus synedrion coacto Jacobum, fratrem illius Jesu, qui dicebatur Christus, cum nonnullis aliis velut Legis violatae reos accusavit statimque lapidandos tradidit* = *creyendo que había llegado el tiempo oportuno, al Sanedrín reunido acusó como reos de haber violado la Ley a Santiago, hermano de aquel Jesús que era llamado Cristo, con algunos otros y luego los entregó para que fueran apedreados*» (Fl. Jos. Antiqui. XX, 9, 1).

Como en los libros del N. T. hay varios que llevan el nombre de Santiago, se ha de averiguar quién es de ellos el autor de esta Carta. En el Nuevo T. es recordado Santiago, hijo de Zebedeo, llamado con su hermano Juan al apostolado por Cristo (*Matth.* IV, 21; X, 3; XVII, 1; *Marc.* I, 19; XIV, 33; *Act.* I, 13) y muerto por Herodes Agripa hacia el año 44 (*Act.* XII, 2). Entre los doce Apóstoles se cuenta otro Santiago, *Alphaci filius* = hijo de Alfeo (*Matth.* X, 3; *Act.* I, 13). Además entre aquellos que en Mateo y Marcos (*Matth.* XIII, 55; *Marc.* VI, 3) son llamados *fratres Domini* = hermanos del Señor, aparece un Santiago. También se hace referencia a Santiago *hermano del Señor* en la Epístola a los Gálatas (I, 19). De aquí algunos antiguos contaron tres Santiagos: el *mayor* o el hijo de Zebedeo, el *menor* o el hijo de Alfeo, los dos del número de los doce Apóstoles, y el tercero cierto Santiago apellidado hermano del Señor, que fué el primer obispo de Jerusalén y al cual atribuyen la Epístola católica de Santiago. Pero nosotros sostenemos que aquel Santiago que es llamado *el hermano del Señor* no es otra persona diferente de Santiago hijo de Alfeo. Porque el Santiago que es llamado *hermano del Señor* en la Epístola ad Gálatas (I, 19), allí mismo se dice que fué del número de los doce Apóstoles. El Concilio Tridentino confirmó esto (sess. XIV, c. 1) declarando que el Sacramento de la Extrema Unción fué promulgado por *Jacobum Apostolum ac Domini fratrem* = Santiago Apóstol y hermano del Señor. Luego según la mente del Concilio, Santiago, *hermano del Señor*, fué verdaderamente Apóstol, y por tanto uno y el mismo que el hijo de Alfeo.

Además Santiago hijo de Zebedeo y hermano de Juan había sido muerto por Herodes el año 44, antes que el Evangelio hubiese sido difundido extensamente, y nuestra carta claramente supone que la Iglesia hacía tiempo que existía y que se había extendido más allá de los confines de Palestina. Luego esta carta se ha de atribuir a Santiago hijo de Alfeo, *hermano del Señor* y obispo de Jerusalén y no a Santiago hijo de Zebedeo. Este es el dictamen de casi todos los antiguos, aunque algunos sin motivo piensen que el *hermano del Señor* se distinguía del hijo de Alfeo.

2. *Destinación de la Epístola de Santiago.* Santiago con su inscripción *duodecim tribubus quae sunt in dispersione* = a las doce tribus que están en dispersión, nos da a conocer que destinó su Epís-

tola de una manera particular a los Judío-cristianos que vivían fuera de Palestina, no excluyendo a los Etnico-cristianos mezclados con los primeros en las mismas iglesias. Del argumento se desprende que el autor, sin excluir ninguna Iglesia fuera de Palestina, tuvo en vista algunas iglesias de Asia, en las cuales había empezado a propagarse el error que es combatido en esta carta.

3. Es bastante cierto en *qué tiempo y en qué ocasión* fué escrita esta carta. Pues Santiago antes de escribirla ya había conocido la carta de S. Pablo a los Romanos e impugna el error antinomiano, que de algunos pasajes de S. Pablo mal entendidos nació en las Iglesias del Asia Menor. Con grandísima verosimilitud esta carta fué escrita poco antes de la muerte de Santiago; esto es, después del principio del año 62, en cuyo tiempo Pablo había sido llevado preso desde Cesarea a Roma.

Con fundamento se sostiene que Santiago conoció la Epístola de San Pablo a los Romanos (escrita el año 59) y que opuso su carta a la perversa interpretación de las palabras de S. Pablo. En efecto, no sólo no se puede atribuir al acaso la semejanza existente entre algunas frases de las dos cartas, sino que la dependencia de la carta de Santiago aparece más claramente en aquellos celeberrimos textos o pasajes con los cuales algunos herejes pensaron que Santiago impugnaba a S. Pablo. «Vidētis, dice Santiago (II, 24), quia ex operibus justificatur homo et non ex fide tantum? — *¿No veis, cómo por las obras es justificado el hombre, y no por la fe solamente?*» y S. Pablo (Rom. III, 28 sqq.): Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis — *Y así concluimos que es justificado el hombre por la fe sin las obras de la ley*»; después los dos para confirmar su doctrina, traen el ejemplo de Abrahán y los dos de las mismas palabras de la Escritura argumentan: «Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad iustitiam = *Abrahán creyó a Dios, y le fué imputado a justicia*». Es claro, que la contradicción entre los dos apóstoles es sólo aparente; y es igualmente claro que Santiago cuando escribió su carta, tuvo a la vista las palabras de S. Pablo y la mala interpretación que los herejes daban a las mismas palabras.

Luego Santiago escribió después del año 59; también, porque era necesario algún tiempo para que la carta de S. Pablo pudiera ser conocida por las Iglesias y pudieran ser originadas aquellas perversas interpretaciones, con razón se sostiene que no fué escrita antes del año 61 ó 62. Y a la verdad ya el error antinomiano, que contentándose de la sola fe, enseñó que las obras buenas eran superfluas, se había propagado máximamente en las Iglesias del Asia Menor. En efecto, nos dan a conocer esto las cartas de Pedro, Juan y Judas, que impugnando todas el mismo error, aunque bajo otra forma o en otro grado, eran destinadas a las Iglesias del Asia Menor.

Santiago hecho sabedor por algunos fieles que habían vuelto a Jerusalén, de que este error se esparcía en las iglesias de Asia, creyó conveniente conjurar inmediatamente este peligro; y como S. Pablo, que habría sido el mejor intérprete de sus mismas palabras, era entonces llevado cautivo desde Cesarea a Roma, Santiago se encargó de hacer este oficio. Y verdaderamente, fuera de S. Pablo, ningún otro podía impugnar aquel error que principal-

mente se había propagado entre los Judío-cristianos, mejor que Santiago, pues la autoridad de Santiago, «hermano del Señor, era grandísima entre los Judíos convertidos».

4. *Argumento y división de esta Epístola.* El Apóstol se propuso dos cosas: 1ª, refutar el error de que la sola fe estéril o sin obras bastara para la justificación, evitando suscitar de nuevo la cuestión de la abrogación de la Ley antigua; y 2ª, suprimir la ambición de enseñar de algunos neófitos, que presumieron ser maestros antes de aprender. En estos dos puntos inserta o agrega otros consejos oportunos. Podemos dividir esta carta en tres partes, además del *exordio* (I, 1 - 18) y del *epílogo* (V, 19, 20). La primera parte (I, 19 - II, 26) trata de la necesidad de la fe, que obra por la caridad; en la segunda (III, 1 - IV, 12) los neófitos son alejados de la ambición de enseñar, la tercera (IV, 13 - V, 18) contienen varios avisos.

*Exordio* (I, 1 - 18). El Apóstol exhorta a sus lectores a sobrellevar con alegría las tribulaciones (I, 1 - 4) y esto podrán alcanzar si las llevan con verdadera sabiduría contentos de su suerte deparada a ellos divinamente (I, 5 - 11) y mirando a Dios dador de todo don bueno (I, 12 - 18).

En la *primera parte* (I, 19 - II, 26), enseña que es necesaria la fe que obra por la caridad.

En primer lugar enseña, que no basta ser oidor de la palabra, sino que es necesario cumplir con lo que se ha oído (I, 19 - 25): represión de la lengua; caridad hacia los huérfanos; encarga que se huya de la acepción de personas (I, 26 - II, 13). Demostrando su tema hace ver que la fe sin obras, no aprovecha nada, con una semejanza y con la fe de los demonios (II, 15 - 19) y principalmente con los ejemplos de Abrahán y de Bahab (II, 20 - 26).

En la *segunda parte* (III, 1 - IV, 12) aleja a los Cristianos de la ambición de enseñar.

Confirma su tesis que se debe evitar la ambición de enseñar, con una consideración general sobre los peligros que puede ofrecer la lengua (III, 1 - 12); enseña que la excesiva gana de enseñar nace de falta de sabiduría (III, 13 - 18), y que los frutos de aquella ambición son las discordias y muchos pecados (IV, 1 - 12).

En la *tercera parte* (IV, 13 - V, 18) da algunos avisos especiales.

Cuidense los soberbios de gloriarse de sus cosas (IV, 13 - 17) y principalmente los ricos cuidense de oprimir a los pobres (V, 1-11).

Exhorta a todos a abstenerse de la costumbre de jurar (V, 12) y enseña a los enfermos cómo deben llevarse (V, 13 - 15); finalmente inculca a todos el amor a la oración (V, 16 - 18).

En el *epílogo* (V, 19, 20) llama bienaventurado al que llevará de nuevo a un hermano extraviado a la vía de la verdad.

5. *Autenticidad y canonicidad de esta Epístola.* Esta Epístola desde el tiempo de los Padres apostólicos siempre fué usada como autoridad divina, y desde los comienzos del tercer siglo fué también atribuída a Santiago Apóstol como a su autor por todos los Padres.

Por tanto, no es lícito dudar de su autenticidad, que también es confirmada por los argumentos internos. Las cosas que los Luteranos objetan contra su canonicidad, nacen de la herejía de ellos de que la fe sin las obras justifica. Los pareceres de los modernos racionalistas sobre el origen de esta carta, se destruyen entre sí.

El uso de esta carta se remonta hasta la edad apostólica; más aún, son razón se dice que S. Pedro transcribió de ella algunas expresiones. Véase:

|            |        |            |           |
|------------|--------|------------|-----------|
| 1 Petr. I, | 6, 7   | et Jac. I, | 2, 3;     |
| „          | I, 23  | „          | I, 18;    |
| „          | I, 24  | „          | I, 9, 10; |
| „          | IV, 8  | „          | V, 20;    |
| „          | V, 5-9 | „          | IV, 6-10. |

La usaron S. Clemente Romano, Hermas, etc.

Desde mediados del 2 siglo estuvo en la versión siríaca: la usó S. Justino M., etc. Orígenes la atribuyó a Santiago Apóstol, etc. Además esta carta por su índole combina con Santiago. Las semejanzas sacadas de las propiedades de la patria (cf. I, 6; III, 4, 11, 12; V, 7, etc.) revelan que el autor es palestino. El modo con que vitupera a los ambiciosos y ricos de las iglesias que él no había fundado y que no estaban bajo su inmediata cura, prueba que el autor fué revestido de autoridad apostólica; de toda la carta se ve (cf. II, 8, 11, 12, etc.) que fué emulador de la ley (*Act. XXI, 20*): la recomendación frecuente de la oración (I, 5-9; IV, 2, 3; V, 16-19) nos muestra al autor muy amante de la oración, que es cabalmente lo que Egesipo refiere de Santiago.

### 333. De las dos Epístolas de San Pedro Apóstol.

1. *Vida de S. Pedro.* Simón, hijo de Juan, era oriundo de Bethsaida; llevado por su hermano Andrés al Señor, éste le impuso el nuevo nombre de Cefas, esto es, *Pedro* (piedra), con la cual indicaba la futura misión que debía cumplir (*Joan. I, 35, sqq.*). Primero en ser llamado a seguir continuamente al Señor y primero en ser contado en el colegio de los Apóstoles, siempre tuvo el primer lugar también entre aquellos tres discípulos a quienes Jesús dispensaba pruebas de mayor amistad y familiaridad. Constituído pastor supremo de toda la grey de Jesucristo, inmediatamente después de la ascensión del Señor empezó a ejercer su primado en toda la Iglesia. Cumplió su supremo oficio, en efecto, primero en Jerusalén y desde el año 42 en Roma, hasta que el año 67 coronó su vida con un glorioso martirio el mismo día que S. Pablo. También en Roma escribió sus dos Epístolas.

No es necesario repetir aquí lo que los Evangelios nos dicen de San Pedro: los doce primeros capítulos de los Hechos hablan casi sólo de él, y pregonan sus méritos en la fundación y confirmación de las iglesias judío-cristianas de Palestina y en la fundación de las de los gentiles-cristianos.

Con los más de los escritores cristianos admitimos como cosa cierta, que fundó la iglesia de Roma y la gobernó hasta el fin de su vida. Esto no impidió que propagara el Evangelio en otras regiones. S. Lucas atestigua que cuando menos dos veces después del año 42 estuvo en Jerusalén (el año 44 y 51. cf. *Act.* XII, 1 sqq.; XV, 1 sqq.); S. Pablo refiere que durante algún tiempo moró en Antioquía (*Gal.* II, 11); que estuvo en Corinto y que allí enseñó, lo afirma S. *Dionisio Cor.* (Eus. H. E. II, 25) y consiente en esto S. *Clemente Rom.* (1 *Cor.* 47); de *Gal.* II, 8 y 1 *Cor.* IX, 5, se colige que hizo también otros viajes.

Desde Roma escribió sus dos Epístolas. Desde el tiempo de S. Pedro hasta el siglo 16 todos con unánime consentimiento enseñaron que S. Pedro en su Epístola con el nombre de Babilonia designa la ciudad de Roma. Sin asomo de duda afirma esto S. *Papías, Clemente Alej., Eusebio* (H. E. II, 15); y fueron seguidos por S. Jerónimo, el Ven. Beda, etc.

Los más de los intérpretes protestantes, para poder negar más fácilmente la fundación de la Sede romana por S. Pedro, pretendieron que el nombre de Babilonia se debía tomar en su sentido propio. Se opone a éstos la unánime tradición de la Iglesia antigua. Luego, mientras residió en Roma, escribió S. Pedro sus Epístolas, y también en Roma según la unánime tradición de los Padres sufrió el martirio.

2. La primera Epístola de San Pedro está dirigida «electis advenis dispersionis Ponti, Galatiae, Cappadociae, Asiae et Bithiniae», esto es, a aquellas iglesias que S. Pablo y sus discípulos habían fundado en Asia Menor convirtiendo a la fe a Judíos y Gentiles.

Entre los discípulos de Pablo se cuenta Silvano o Silas, compañero del Apóstol en su segundo viaje apostólico (*Act.* XV, 40-XVIII, 7; 1 *Thess.* I, 1; 2 *Thess.* I, 1). Silas después no es más nombrado ni en los Hechos ni en las cartas de S. Pablo; pero reaparece en esta carta de S. Pedro (1 *Petr.* V, 12); por medio de él S. Pedro envió esta carta a las iglesias de Asia, y parece que por él supo el Apóstol el estado de ellas.

Esta carta fué dirigida a las iglesias que fundadas por Pablo y sus discípulos se *habían formado* de *judíos y gentiles*: de ahí la semejanza de esta carta con las cartas de S. Pablo, las cuales en general fueron dirigidas a aquellas mismas iglesias.

3. Esta primera carta de S. Pedro fué escrita cuando Nerón en Roma había empezado a perseguir a los cristianos, y una semejante persecución ya se había encendido en las provincias, o al menos allí se temía, esto es, a fines del año 64 ó a principios del 65. Y esta misma persecución ofreció a S. Pedro la oportunidad de confirmar en la fe las iglesias de Asia en lugar de Pablo ausente.

Esta carta fué escrita después del año 59, pues la persecución que acabamos de indicar (V, 9) que fué universal y promovida por los mismos magistrados (III, 15), no se encendió antes que Nerón el verano del año 64 para alejar de sí la sospecha de haber mandado incendiar Roma, «quacsitissimis poenis affecit eos, quos per flagitia invisos, vulgus Christianos appellabat = castigó con exquisitísimos tormentos a aquellos, que aborrecidos por sus excesos, él vulgo llamaba cristianos» (*Tac. Ann.* XV, 44; cf. *Suet. Nero* 16). A fines del año 64 existía cabalmente aquel estado de cosas que esta Carta supone:

entonces fué cuando llegó a Roma Silvano. San Pablo en aquel tiempo había ido a España y S. Pedro en aquella terrible persecución quiso confortar a las iglesias arriba referidas. — Otro argumento nos prueba que esta carta no fué escrita antes del año 64, y es que S. Pedro, según parece, conoció la Epístola de S. Pablo ad Ephesios y que de ella sacó algunas expresiones (cf. I *Petr.* I, 3; III, 1; III, 22, etc. respectivamente con Ephes. I, 3; V, 22; I, 20, 21, etc.) y la Epístola a los de Efeso fué escrita a fines del año 63 o a principios del 64.

4. *Argumentos y división de la primera Carta de S. Pedro.* San Pedro temía que los neófitos quebrantados por las calumnias y persecuciones de los gentiles, defeccionaran de la verdadera fe. Por esto quiso enseñarles que la religión cristiana, por cuya profesión eran atribulados, era verdaderamente divina, y al mismo tiempo exhortarlos a permanecer firmes en la fe recibida; a confundir a los calumniadores por medio de sus costumbres verdaderamente cristianas. San Pedro hace constar su carta de exhortaciones, y en éstas inserta sus argumentos. Según la triple clase de exhortaciones, esta carta se puede dividir en tres partes con un exordio y un breve epílogo. La primera contiene las que se refieren en general a toda la vida cristiana (I, 13 - II, 20); en la segunda se explican los oficios de las varias clases de personas (II, 11 - IV, 19); y en la tercera se trata sólo de la relación entre los presbíteros y la grey (V, 1 - 11).

EXORDIO (I, 1-13): inscripción (I, 1-2): prerrogativas de los cristianos: acción de gracia, que avalora los beneficios traídos por el Evangelio, esto es la heredad celestial y la perfecta salud (I, 3-13).

En la *primera parte* (I, 13 - II, 10) el Apóstol exhorta a los neófitos de una manera general a llevar una vida verdaderamente cristiana.

En la *segunda parte* (II, 11 - IV, 19) anticipado el precepto de que viviendo entre los gentiles confundan a sus calumniadores con las buenas costumbres (II, 11, 12), pasa a las amonestaciones particulares.

En la *tercera parte* (V, 1-11) da especialísimos avisos a los presbíteros, para que apacienten solícitamente su grey (V, 1-4) y a la grey para que esté sujeta a los pastores (V, 5); finalmente a los pastores y a la grey, para que todos ejerciten la humildad y velen atentamente a fin de no ser perdidos por el diablo (V, 6-11).

En un brevísimo *epílogo* explica el fin de la Carta y con los saludos les transmite la bendición apostólica.

5. *Autenticidad de esta Carta.* Jamás se ha dudado de la autenticidad de esta Carta. Con razón Eusebio la colocó entre los *omologóumena*. Desde el primer siglo viene siendo citada por S. Clemente Romano, Papias y S. Policarpo. Fué designada con el nombre de su autor por S. Irineo, Tertuliano, Clemente de Alej., Orígenes, etc. Lo que los modernos «críticos» traen en contra de la autenticidad de esta carta, no tiene ningún sólido fundamento.

6. *Ocasión y argumento de la segunda Epístola de S. Pedro.* Poco antes de su muerte S. Pedro habiendo conocido el grave peligro que de parte de los herejes ya impugnados por Santiago y Judas, amenazaba a los fieles de las iglesias de Asia, les escribió su segunda carta. Con ella les da utilísimas instrucciones para el arreglo de las costumbres y los previene que se guarden de la venenosa doctrina que algunos falsos doctores habían sembrado entre ellos. Refuta las blasfemias de estos impostores y exhorta a los fieles a estar alerta para no caer de su firmeza engañados de los insensatos, y a crecer en gracia y conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo (III, 17-18).

7. *División de esta Epístola.* Se puede dividir en dos partes con un *epílogo*. Después de la inscripción (I, 1-2), en la *primera parte* (I, 3-21), explica la grandeza de los dones traídos por Cristo y la firmeza de la fe cristiana.

En la *segunda parte* (II, 1-III, 13) exhorta a los Cristianos a guardarse de los herejes. Falsos doctores: su perdición: deben ser huidos por los cristianos para no ser ellos también gravísimamente castigados. Vida abominable de los falsos doctores: refuta las imposturas con que se burlan del juicio futuro.

En el *epílogo* (III, 14-18) amonesta a los fieles para que llevando una santa vida, se sirvan según los saludables consejos del Apóstol San Pablo del tiempo que les es concedido para obrar su salud, y no se dejen inducir a error.

8. *Autenticidad de esta Carta.* Los testimonios de los Padres en favor de la autenticidad de esta carta, son menos, porque fué conocida por algunas iglesias más tarde. Pero los que tenemos, no permiten que se dude de su autenticidad, principalmente si se considera, que desde el tercer siglo con consentimiento común fué recibida como obra genuina de S. Pedro en toda la Iglesia. Ninguno de los antiguos que la conoció, la rechazó.

Esta carta es del número de los libros deuterocanónicos del N. Test., como la Epístola de Santiago. Muy bien dice Scío: «Ningún hombre de juicio puede dudar, ni dejar de atribuir al Apóstol S. Pedro esta segunda Carta, pues se halla citada como suya en los Padres y en los Concilios tanto griegos como latinos. El título, en que se nombra *Simón Pedro Apóstol de Jesucristo*: la aserción, que hace el santo de haberse hallado presente a la Transfiguración del Señor, el decir a los destinatarios, que ésta es la segunda Carta, que les escribe: el hablar de S. Pablo, como de un hermano suyo, que tiene parte en el mismo ministerio que él: y sobre todo, el mismo aire de frases y brevedad en la expresión que se advierte en entrambas; manifiesta claramente, que no reconoce otro autor que a S. Pedro, y no nos deja el menor lugar de dudar de su autenticidad; y por tanto se halla en el Canon de las santas Escrituras recibido por la Iglesia».

S. Jerónimo en varios lugares de sus obras agrega esta carta a las otras católicas y la alega como autoridad divina.

Muchos intérpretes protestantes y los racionalistas rechazan esta segunda carta de S. Pedro por razones internas. Mas la afinidad de esta carta con la de Judas, aunque se le quiere considerar como argumento decisivo, de ninguna manera se opone a su autenticidad. En efecto, de los sesenta versículos o pocos más de que se compone esta carta, sólo 12 tienen mayor o menor semejanza con la Epístola de Judas. Sin razón, pues, se dice que S. Pedro tomó a Judas casi íntegro el capítulo 2.

Además por la misma razón que en la primera quiso usar algunas expresiones de S. Pablo, pudo muy bien en esta segunda carta servirse de algunas expresiones de Judas (aunque hace tres siglos que se controvierte si S. Pedro depende de Judas, o si Judas de S. Pedro).

Se objeta: Se afirma (III, 15, 16) que el autor ya había conocido todas las cartas de S. Pablo y que las tomó como sagradas Escrituras, lo cual no podía haber sido hecho en el tiempo de los Apóstoles. Mas contestamos que S. Pedro con la expresión «in omnibus epistolis», como se ve de la cosa misma, entiende señalar o referirse a aquellas que en su tiempo ya habían sido publicadas y estaban en mano de los Cristianos. El que las cuente entre las Escrituras, está muy bien; ¿de dónde nos pudo ser manifestado a nosotros si los libros del N. T. eran inspirados sino por el testimonio de los Apóstoles escrito o transmitido por la tradición?

Se objetó que esta segunda carta tenía un estilo diferente del de la primera. Mas en los Concilios de Laodicea y de Hipona se reconoció que esta objeción no tenía valor. Añadimos: S. Pedro en la primera carta *moral*, debía hablar de una manera, y de otra manera en la segunda carta *polémica*; mas son tan breves estos dos escritos, que no es posible formarse un juicio cierto sobre el estilo de S. Pedro. Finalmente, sea cualquiera la diferencia que bajo este concepto exista entre una y otra carta, no debe extrañarnos, si tenemos en cuenta lo que la tradición refiere, de que San Pedro se sirvió de diversos secretarios para escribir sus pensamientos. «Pro diversitate rerum diversis usus et interpretibus», dice S. Jerónimo (*Epist.* 120, Q. IX).

### 334. Epístola Católica del Apóstol San Judas.

1. S. Judas, como se llama hermano de Santiago el Menor, fué hijo de Alfeo y de María; es uno de los llamados «hermanos del Señor». Con sus hermanos Santiago el Menor y Simón Cananeo o el Celador, contado en el colegio Apostólico, en las listas de los Apóstoles ocupa el undécimo lugar (*Luc.* VI, 16; *Act.* I, 13) o el décimo (*Matth.* X, 3; *Marc.* III, 18). Judas fué apellidado *Tadeo* (o Lebeo). Fuera de lo que nos dicen los Evangelios y los Hechos, de él no sabemos a ciencia cierta otras cosas particulares.

2. Parece que esta carta fué dirigida a las mismas iglesias a las cuales habían escrito Santiago y S. Pedro, y persigue el mismo fin. Tiende a precaver a los fieles del error antinomiano: ocupa casi un lugar medio entre la Epístola de Santiago, que impugnó los comienzos de aquella herejía, y las de Pedro, el cual sacó de la carta de Judas algunas cosas, de manera que con razón se dice fué escrita hacia el año 65.



Dando algunos consejos comunes saludables a los fieles, fué movido por el peligro que los amenazaba, a exhortarlos a conservar su fe con denuedo: «Subintroierunt enim quidam homines... impii, Dei nostri gratiam transfereutes in luxuriam, et solum Dominatorem, et Dominum nostrum Iesum Christum negantes» (v. 4)<sup>1</sup>. Esta descripción cuadra con aquellos herejes, que de algunas expresiones de S. Pablo mal entendidas deducían que no estaban obligados a ninguna ley, y por este motivo cambiaban la gracia de N. Señor Jesucristo en lujuria, y yendo más adelante blasfemando de las cosas que no saben, habían empezado a negar a Nuestro Señor y su segunda venida. Ya hemos dicho que aquellos herejes habían esparcido sus perversas doctrinas en el Asia Menor: decimos pues con fundamento que S. Judas dirigió su carta a las iglesias de esta región.

3. No contento S. Judas con los solos avisos, para infundir un saludable temor en los fieles, toma como principal argumento los castigos con que Dios justiciero ya una vez castigó a todos los trasgresores de sus mandamientos; los mismos castigos predice a los seductores, que intenten perder a los fieles con sus perversas doctrinas.

Indicado el motivo de su carta (1-4).

El Apóstol en la *primera parte* recuerda luego la destrucción de los Judíos incrédulos en el desierto, la condenación de los ángeles soberbios, el castigo de los Sodomitas, siendo semejantes los pecados de los herejes (5-8). A la modestia de S. Miguel opone la soberbia de ellos y les predice los castigos de Caín, Balaán y de los hijos de Coré (9-13), amonestando que el castigo de los seductores ya lo había profetizado Enoch (14-16).

En la *segunda parte* exhortando a los fieles a conservarse en el amor de Dios esperando el premio futuro (17-21), les enseña cómo deben llevarse con aquellos herejes (22-23) y con una doxología termina la Epístola (24-25).

A la antigüedad y autoridad de esta carta, da un insigne testimonio S. Pedro, usándola en su segunda Epístola. Esta Carta ha formado siempre parte de la versión itálica. Es mencionada en el Canon de Muratori, como en los Concilios de Laodicea y de Hipona. Se la encuentra citada desde los primeros tiempos por Tertuliano, Clemente Alejand., Orígenes, etc., y no se la ve rechazada positivamente en ninguna parte. Es contada en el número de los libros deuterocanónicos.

Con todo, aunque por su singular argumento no sea alegada por los Padres Apostólicos, desde fines del 2 siglo fué recibida en toda la Iglesia con tanta unanimidad, que no es lícito dudar de su autenticidad. Pocos «críticos» la rechazan hoy día, pero sin sólido fundamento.

<sup>1</sup> «Porque se han entrometido ciertos hombres... impíos, los cuales cambian la gracia de nuestro Dios en una desenfadada licencia, y reniegan a Jesucristo, nuestro único Soberano y Señor».

### 335. De las tres Epístolas del Apóstol San Juan.

1. San Juan es el autor de las tres Cartas que el Canon de las Escrituras consigna con su nombre. Aunque la primera falte de inscripción y el autor de las otras dos, suprimiendo su nombre, se llame solamente *el Presbítero*, con todo, el consentimiento casi unánime de la antigüedad atribuye las tres como a su autor a S. Juan Apóstol. Y San Jerónimo erró cuando dijo que los más atribuían las dos menores no al Apóstol, sino «a cierto presbítero Juan». Mucho más yerran aquellos «críticos» modernos, que niegan a S. Juan las tres Cartas.

El Concilio Tridentino en su Canon, consignando de *Juan Apóstol tres Epístolas*, defiende con la canonicidad de ellas también su autenticidad; y hace muy bien. En verdad, es tan grande la afinidad que existe entre la primera carta y el cuarto Evangelio, que estaríamos obligados a atribuir al mismo autor los dos escritos, aunque faltasen los testimonios de los Padres. Mas los testimonios de los Padres no faltan. En efecto, dos Padres apostólicos que fueron discípulos de S. Juan, S. Papias y S. Policarpo, ya la usaron. S. Irineo discípulo de Policarpo, la alegó añadiendo el nombre de «Juan discípulo del Señor» (c. *Hacr.* III, 16). En el mismo tiempo en Occidente el Frag. de Muratori y Tertuliano, en Oriente Clemente Alejan. (*Strom.* II, 15) y la versión siríaca atestiguan que es de Juan Apóstol y Evangelista, y Eusebio la colocó entre los libros *omologóimena*, ni jamás hubo duda sobre esto, hasta que los modernos «críticos» empezaron a atribuir a un falsario del siglo segundo la primera Epístola juntamente con el cuarto Evangelio.

Para las otras dos cartas menores no hay tan unánime consentimiento, pero seguramente es errónea la afirmación de S. Jerónimo, aunque haya sido inconsideradamente repetida por muchos escritores latinos más recientes. Piensan contrariamente a S. Jerónimo, para citar sólo a los más antiguos, Tertuliano (*de Pudic.* 19), el cual alegando la primera epístola de Juan hace ver que le atribuye también las otras; S. Irineo (c. *Hacr.* I, 16; III, 11) que añadiendo el nombre de *Juan discípulo del Señor*, cita la segunda con la primera; Clemente Alejandrino que pone la epístola *mayor* de Juan delante de las menores (*Strom.* II, 15); Orígenes, S. Dionisio Alej.; S. Atanasio, etc. S. Agustín, S. Inocencio I, el Concilio de Hipona y de Cartago, y aun el mismo S. Jerónimo (ad Paulin ep. 53, 8; ad Ageruch. ep. 123, 12; ad Evang. ep. 146, 1, etc.).

Luego con razón se dice que es casi unánime el testimonio de la antigüedad.

2. De la destinación de la primera epístola de S. Juan piensan rectamente aquellos que dicen que es como una prefación e introducción al Evangelio; con ella el Apóstol indicó su argumento y fin y con más precisión explicó el fruto, que quiso que los Cristianos sacasen de su lectura.

S. Agustín y otros padres antiguos citan esta carta con el título de *Carta a los Partos*.

No contiene esta carta ninguna salutación, ni al principio ni al fin, de modo que parece haber sido destinada como el mismo Evangelio, del cual es como un compendio, a la Iglesia entera.

Hay grandísima analogía entre esta carta y el Evangelio de S. Juan. Persiguen el mismo *fin*: que los fieles crean que Jesús es el Cristo, Hijo de Dios y creyendo tengan la vida en su nombre (*Joan. XX, 31, 1 Joan. V, 13*); el mismo *argumento*, el Evangelio demuestra que Jesús es el Cristo Hijo de Dios, y la epístola inculca frecuentemente esto mismo como fundamento de toda la vida cristiana (*1 Joan. II, 22 sqq. IV, 2, 15 sqq. V, 5 sqq. 10 sqq.*); el mismo *mandamiento nuevo* de la caridad fraterna, que el Evangelio dice haber Jesús dado a sus discípulos, la epístola también lo recomienda continuamente (*Joan. XIII, 34; XV, 12, etc.; 1 Joan. II, 7 sqq., III, 14 sqq.; IV, 9 sqq.*); los mismos *herejes* son impugnados en el Evangelio indirectamente, y en la epístola directamente.

«Uno de los principales designios que tuvo el Apóstol S. Juan para escribir esta Carta, fué el de refutar los errores de Ebión y de Cerinto, y las locuras de los Basilidianos. Aquéllos negaban, que Jesucristo fuese verdadero Hijo de Dios; y éstos negaban su humanidad. Por esto da principio a estas dos Cartas estableciendo la divinidad del Verbo, y asegurando la verdad de su encarnación y de su nacimiento, vida, pasión y muerte. También establece la necesidad de las buenas obras contra los Nicolaitas; y así uno de los puntos capitales, que aquí inculca, es el mandamiento del amor del prójimo, en el que se cifran todas las obras buenas del cristiano; y esto con el fin de combatir aquellos herejes y Simonitas, los cuales afirmaban, que bastaba la fe sin las obras para salvarse (*Scío*)».

3. *Argumento y disposición de esta Epístola.* El dogma principal tratado en el Evangelio es la divinidad de nuestro Señor Jesucristo: los principales preceptos que se recomiendan son: el amor de Dios y del prójimo y el odio del mundo. Estas tres cosas constituyen el principal argumento de esta Carta; mas son tratados de una manera más libre, de modo que el autor pasa de una a otra, y de nuevo vuelve a lo que ya ha tratado. Por tanto, no se puede indicar una exacta división de esta Carta; con todo, se la puede dividir en tres partes con un exordio y un epílogo.

4. En el *exordio* el Apóstol recomienda el Evangelio transmitido con la epístola (I, 1-4).

En la *primera parte* (I, 5-II, 29) apelando a la doctrina «*que Dios es luz*» (*Joan. I, 4 sqq.*) (I, 5) nos enseña que debemos caminar en la luz, para unirnos con Dios (I, 6-7); luego hay que abstenerse de pecar (I, 6-II, 6) y observar el nuevo precepto de la caridad, con lo cual se podrá juzgar si uno camina en la luz (II, 7-11). Indica dos vicios que máximamente impiden a los hombres caminar en la luz; el amor del mundo y la comunicación con los herejes que niegan que Jesús es el Cristo (II, 12-29).

En la *segunda parte* (III, 1-IV, 6) apelando a la doctrina que «los creyentes en Cristo son hechos hijos de Dios» (*Joan. I, 12*) (III, 1, 2) enseña que se ha de anhelar para la santidad evitando el pecado con el cual el hombre se hace hijo del diablo (III, 3-10); luego se ha de ejercitar la caridad, que, ignorada por los hijos del diablo, produce

óptimos frutos (III, 11 - 22) y creer en Jesús, Hijo de Dios, puesto que el que confiesa que Jesu-Cristo ha venido en carne (con un cuerpo verdadero) es de Dios (III, 23 - IV, 6).

En la *tercera parte* (IV, 7 - V, 12) recordando «que la caridad ha movido a Dios a darnos su hijo» (Joan. III, 12) de nuevo exhorta a sus lectores a la caridad de Dios y a la caridad fraterna, que están tan íntimamente vinculadas que no se puede poseer una sin la otra (IV, 7-21): e inculca que la fe en Jesu-Cristo es la raíz de la caridad (V, 1-12).

En el *epílogo* declara que su carta tiende a recomendar la fe en Jesu-Cristo, la cual, en efecto, dará la vida eterna, la confianza en las peticiones y la verdadera ciencia de Dios (V, 13-21).

5. *Segunda Epístola de S. Juan*. Con razón se dice que S. Juan escribió esta carta a una de las iglesias de Asia, que es designada en la inscripción con el nombre de *electae dominae* (ἐκλεκτῆ κυρία) <sup>1</sup>. El Apóstol en esta Carta previene a los fieles contra los mismos herejes de los cuales trató en la primera. Por la misma razón que en la primera carta, en esta inculca el mandamiento de la caridad y enseña que la verdadera caridad consiste en el cumplimiento de los mandamientos. Es, pues, como un compendio de la primera carta, más larga, y parece que fué escrita no mucho después de aquella.

«Unos quieren que *Kyria*, que significa *señora*, sea nombre propio y que *electa*, o *escogida*, sea un título de honor que añade el Apóstol. Otros son de parecer, que uno y otro son títulos de honor, y que de propósito se calló el nombre propio. Otros sienten, que *Electa* es nombre propio (*Scío*)».

En la *inscripción* (1-3) indica la fe y fidelidad de aquella iglesia como razón por la cual la ama, y después recuerda a los fieles el nuevo precepto de la caridad (4-6) y les advierte que se guarden de los seductores que niegan la encarnación del Verbo (6-8) y se abstengan del trato de ellos (9-11). Finalmente prometiéndoles que pronto irá a ellos, termina la carta agregando los saludos de la iglesia en que reside (12-13).

De la *autenticidad* de esta carta ya hemos hablado: en confirmación de lo dicho, se agrega la grande semejanza que tiene con la primera. Tiene el mismo estilo y la misma doctrina que la primera. Esta carta y la tercera son deuterocanónicas.

6. *Epístola tercera de S. Juan*. En esta Epístola S. Juan se dirige a cierto Cayo (se ignora quién ha sido: debía de ser un cristiano rico y celoso). La ocasión de la presente carta se deduce del argumento: habiendo S. Juan enviado a algunos discípulos para propagar el Evangelio entre los gentiles, fueron recibidos bien por Cayo y mal por Diótfefes.

El Apóstol por tanto después de la inscripción (1-2) expresa su alegría por las buenas noticias que recibió por medio de sus discípulos sobre la santa vida y máximamente sobre la hospitalidad de Cayo; lo exhorta a perseverar en este camino, porque los propagadores del Evangelio deben ser ayudados (3-8). Vituperaba vehementemente a Diótfefes, que ambiciona la pri-

<sup>1</sup> = *Electa* señora. — Así piensan Clemente Alej., S. Jerónimo, el Ven. Beda y otros.

macia entre los demás: vertía especies malignas contra el Apóstol; prohibía dar hospitalidad a los hermanos (fieles) y echaba de la iglesia a los que la daban. San Juan prometiendo que pronto cambiaría aquel estado de cosas (9,10) alaba a Demetrio, que, según se cree, remitió a Cayo la carta. Bendición y saludos (11-14).

Los testimonios anteriormente citados prueban la autenticidad de esta carta; la confirma la afinidad que existe entre la presente carta y las dos anteriores y el cuarto Evangelio.

### 336. Respuesta de la Comisión Bíblica sobre la segunda venida de Jesucristo.

De la Parusía o del segundo advenimiento de Nuestro Señor Jesucristo en las epístolas del Apóstol San Pablo.

«I. Para resolver las dificultades que se ofrecen en las epístolas de S. Pablo y de los otros Apóstoles, donde se habla de la «Parusía», como la llaman, o sea de la segunda venida de Nuestro Señor Jesucristo, ¿es tal vez permitido al exegeta católico afirmar que los Apóstoles, aunque bajo la inspiración del Espíritu Santo, no pueden enseñar ningún error, pueden, con todo, expresar sus propios sentimientos humanos en los cuales puede tener cabida el error y el engaño?

Resp.: *Negativamente.*

II. Teniendo en vista la genuina noción del ministerio apostólico y la manifiesta fidelidad de S. Pablo hacia la doctrina del Maestro; y de otra parte el dogma católico de la inspiración e inerrancia de las sagradas Escrituras, según el cual todo lo que el escritor sagrado afirma, enuncia, insinúa, debe tenerse como afirmado, enunciado, insinuado por el Espíritu Santo; examinados, además, los textos de las cartas del Apóstol, en sí considerados, grandemente conformes con el modo de hablar del mismo Señor, ¿será necesario afirmar, que el Apóstol San Pablo en sus escritos no ha dicho nada que no esté perfectamente conforme con aquella ignorancia del tiempo de la parusía, que el mismo Cristo proclamó, que es propia de los hombres?

Resp.: *Afirmativamente.*

III. Considerada la locución griega «ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι»; considerada también la interpretación de los SS. Padres, y en especial de S. Juan Crisóstomo, muy versado ya en el idioma patrio, ya en las epístolas Paulinas, ¿es lícito rechazar como rebuscada y destituida de sólido fundamento la interpretación tradicional en las escuelas católicas (seguida también por los renovadores mismos del siglo XVI), que explica las palabras de S. Pablo en el cap. IV de la epístola I a los Tesalonicenses, vv. 15 - 17, sin que de manera alguna envuelva afirmación de una Parusía tan próxima que el Apóstol cuente a sí mismo y a sus lectores en el número de aquellos fieles que sobrevivientes han de ir al encuentro de Cristo?

Resp.: *Negativamente.*

El día 18 de Junio del año 1915, etc.»

## SECCION TERCERA

### Libro Profético del Nuevo Testamento

#### CAPITULO PRIMERO

#### El Apocalipsis del apóstol San Juan

#### 337. Origen apostólico y divino del Apocalipsis.

El testimonio que S. Juan Apóstol y Evangelista se da a sí mismo como autor del Apocalipsis, es tan claro, que antes de la mitad del tercer siglo no se encuentra escritor alguno ortodoxo que haya vacilado en afirmar el origen apostólico y divino de este libro, y en toda la iglesia el Apocalipsis fué recibido como profecía divina.

En los códices más antiguos este Libro se titula *Apocalypsis Joannis* = Apocalipsis de Juan: los más recientes al nombre propio añadian el título honroso de *Teólogo*, o de *Teólogo y Evangelista*.

El autor se llama a sí mismo «Juan siervo de Jesucristo, que ha dado testimonio de la palabra de Dios» (Cf. I, 1-2; XXII, 8); dice que estuvo «en una isla que se llama Patmos, por la palabra de Dios, y por el testimonio de Jesús» (I, 9) y habla con tanta autoridad a las siete iglesias de Asia, que es evidente que estuvo al frente de ellas, de manera que los mismos obispos de aquellas iglesias debieron escuchar sus palabras (I, 4-III, 22). Sin que con esto se llame a Juan *Apóstol*, aunque él mismo no se llame Apóstol, no cabe duda de que lo fué. Y a la verdad así fué entendido su testimonio por los más antiguos testigos; pues todos se sirvieron del Apocalipsis como de obra apostólica y divina.

Como, según el testimonio de S. Irineo, este libro fué compuesto hacia fines del imperio de Domiciano (esto es, el año 95) no se han de buscar indicios de él en las obras de los primeros Padres apostólicos. Pero desde mediados del segundo siglo, es decir unos cincuenta años después de haber sido escrito, empiezan a abundar los testimonios.

En las iglesias de Asia, a las cuales fué el Apocalipsis *directamente* entregado por un autor, el primer testigo es S. Justino M. el cual afirma que la revelación (o apocalipsis) fué hecha «Joanni uni ex Christi Apostolis = a Juan uno de los Apóstoles de Cristo» (c. *Tryph.* 81).

En el mismo tiempo un obispo de Sardes, S. Melitón, compuso un libro «del Apocalipsis de Juan». La iglesia de Esmirna en su relación sobre la muerte de S. Policarpo, narra que el mártir empezó su súplica con algunas palabras del Apocalipsis. En Hierápolis, no lejos de Laodicea, una de las siete iglesias, S. Papias, discípulo de S. Juan Apóstol, escribió algunas cosas sobre el Apocalipsis, en las cuales afirmó también su origen divino.

De máxima autoridad es el testimonio de S. Irineo, que aunque fué obispo de León, en su calidad de discípulo de Policarpo, es necesario contarle

entre los testigos de Asia. Ahora bien, no solamente atribuyó el Apocalipsis al Apóstol como autor, sino que tratando del número de la bestia, apela al testimonio de aquellos que «*facie ad faciem Joannem viderant* — *cara a cara habían visto a Juan*», y con euidado indica el tiempo en que se publicó (c. *Haer.* IV, 20 sq.; V, 30, 35). A éste se añade Apolonio, presbítero de Efeso, que contra los montanistas «se sirvió de los testimonios del Apocalipsis de Juan», y entiende indicar al Apóstol Juan (*Eus.* H. E. V, 18). Luego durante todo el siglo 2 la tradición sobre el origen apostólico y divino del Apocalipsis en las iglesias de Asia en las cuales S. Juan había pasado sus últimos años, es unánime.

Combina con las iglesias de Asia también la *iglesia de la Siria occidental y oriental*, y el mismo consentimiento lo hallamos en la iglesia de Alejandría, cuyos testigos eximios son Clemente Alej., y Orígenes.

No es menor el consentimiento del Occidente. En la *iglesia romana*, ya lo usó S. Herinas, lo consigna el *Canon de Murat*. San Hipólito lo explicó y lo alegó frecuentemente bajo el nombre de Juan Apóstol.

De la *iglesia galicana* ya hemos visto el testimonio de S. Irineo, al que se añade toda la iglesia *Vien.* y *Lugd.* que en su epístola a los hermanos de Asia alega el apocalipsis como Escritura. De la *iglesia de Africa* tenemos los testimonios de Tertuliano y S. Cipriano, los cuales reconocen el origen divino y apostólico de este libro.

Después de tantos y tan graves testimonios del 2 siglo y del principio del 3, se ve como Eusebio pudo con razón poner el Apocalipsis entre sus *omologoumena*; mas en el mismo lugar mirando la incertidumbre que nacida en algunas iglesias de Oriente desde mediados del 3 siglo duró algunos siglos, dice que se le puede poner entre los libros *espurios*.

Desde mediados del 3 siglo, en verdad, no se halla un consentimiento tan pleno y unánime, porque la grande autoridad de San Dionisio Alejandrino hizo que algunas iglesias, principalmente en Siria y Palestina, la excluyeron de la pública lectura; pero un número mucho mayor de iglesias orientales y todas las occidentales conservaron la antigua tradición del origen apostólico y divino de este libro, y las otras iglesias, casi todas, volvieron a ella.

Algunos obispos de Egipto, entre los cuales el principal fué Nepos de Arsinoe, rechazando el excesivo estudio de la interpretación alegórica introducido por Orígenes, cayeron en otro extremo, y explicando en sentido propio también las descripciones simbólicas del Apocalipsis, dieron origen a un milenarismo grosero y carnal. San Dionisio M., discípulo de Orígenes, impugnando este error, puso en duda el origen apostólico del Apocalipsis, de cuyos testimonios se abusaban los milenarios y prefirió atribuir el libro a un piadoso hombre apostólico, de nombre Juan.

Esta sentencia no fué en verdad recibida por la Iglesia de Alejandría; pero por algún tiempo en algunas otras iglesias, principalmente en la iglesia palestina y antioquena, empezó a prevalecer. La abrazaron algunos Padres. San Jerónimo exagera cuando dice «*Graecorum ecclesias Apocalypsin non suscipere* — *que las iglesias de los Griegos no reciben la Apocalipsis*» (*ad Dard.* ep. 129, 3); pues con todo el Occidente que (excepto algunos escrúpulos nacidos en España el 7 siglo y luego reprimidos por el Cone. de Toledo el año 633) antes de la aparición del protestantismo siempre sostuvo el origen apostólico del Apocalipsis juntamente con su origen divino, las más de las iglesias orientales plenamente se mantuvieron conformes.

De la mayor autoridad en esta cuestión son los *Alejandro*s más recientes que S. Dionisio M., de los cuales basta nombrar a S. Atanasio, que registra en su canon el Apocalipsis sin mínimamente titubear, y de sus testimonios se sirve frecuentemente contra los Arrianos (*Ep. fest.* 39, c. *Arian.* II, 23, 45 III, 4, etc.), a S. Dídimo y a S. Cirilo Alejand., y estos dos bajo el nombre de Juan Apóstol alegan el Apocalipsis como autoridad divina (*Didym. de Trinit.* III, 5; *in Judae ep.*; S. Cyr. *de Ador. in spir.* VI, etc.). A éstos añadimos otros dos escritores egipcíacos: S. Nilo Ab. y S. Isidoro Pelusiota.

En las *iglesias de Palestina*, S. Cirilo de Jerusalén lo omitió en su canon; pero lo alegan bajo el nombre de Juan, S. Metodio Tyr. y S. Epifanio, el cual también reprende a los Alogos por haber rechazado el Apocalipsis con los otros libros de Juan Apóstol (*Haer.* 51, 3).

En *Capadocia* S. Gregorio Nac. omitió el Apocalipsis en el catálogo de las Escrituras, pero en las obras suyas lo usó como divino y apostólico. Igualmente como obra del «Evangelista» y «Escritura» lo alegaron S. Basilio M. y S. Gregorio de Niza; los dos sucesores de S. Basilio en la sede de Cesarea, Andrés de Cesar. y Aretas de Cesar. lo ilustraron con comentarios.

En la *Siria* oriental ya se ha dicho que en el mismo tiempo lo usó San Efrén. Finalmente el Concilio Trulano (c. en Constantinopla el año 692), numeró en su canon «el Apocalipsis de Juan» con los demás libros del N. T., y desde aquel tiempo en todas las iglesias orientales, también en las cismáticas (excepto sólo la nestoriana) se admite el Apocalipsis como obra de Juan Apóstol divinamente inspirada.

Este unánime consentimiento del orbe cristiano no pudieron perturbarlo aquellos pocos que en el siglo XVI intentaron negar al Apocalipsis su origen apostólico y su carácter profético. Pero en el siglo XVIII nuevos adversarios se levantaron contra la autenticidad del Apocalipsis. Y los racionalistas todos no solamente rechazaron su divina inspiración, porque no quieren reconocer verdaderos vaticinios, sino que los más de ellos también niegan porfiadamente que el Apóstol Juan es su autor. Con todo, a los argumentos que ya había sacado S. Dionisio M. de la inscripción, dicción y estilo del libro, no agregaron nada fuera de algunas erróneas interpretaciones de algunos pasajes. Y las razones internas tan lejos están de debilitar los testimonios históricos que atribuyen a Juan Apóstol el cuarto Evangelio, las tres epístolas y el Apocalipsis, que más bien hay que decir que lo confirman: y la diferencia de dicción y estilo que existe entre el cuarto Evangelio y el Apocalipsis se explica muy bien si se considera la diversa índole de los dos libros.

En el siglo 16 Erasmo repitió las dificultades de S. Dionisio, mas no se atrevió a negar la autenticidad del libro. Lutero la negó. Entre los racionalistas algunos, máximamente los Neotubingianos (Tubinga - Wurtemberg) reconocen a Juan Apóstol como autor del Apocalipsis, porque así creen poder más fácilmente negarle el cuarto Evangelio; pero los más atribuyen el Apocalipsis a Juan presbítero o a Juan Marcos, o a no sé qué impostor llamado Juan.

Los principales argumentos ya traídos por S. Dionisio M. son los siguientes:



a) «Juan Evangelista no insertó su nombre ni en el Evangelio ni en las epístolas; mas el autor del Apocalipsis puso su nombre en el mismo exordio» (S. Dionisio y los modernos). — Mas respondemos que esto fué hecho con muchísima razón, porque el Apocalipsis es libro profético, al cual no podía faltar el nombre del autor; los autores antiguos de historia no encabezaban con su nombre sus libros; la primera Epístola es como la prefación del Evangelio, y en las otras dos el Apóstol puso aquel nombre suyo, que era conocido en las iglesias de Asia. — Y si los modernos añaden que las cosas que se leen en Apoc. XVIII, 20 et XXI, 40, no pudieron ser escritas por el Apóstol, nosotros, por el contrario, decimos y afirmamos que en aquellos pasajes no se encuentra nada que se oponga a la modestia ni a la verdad.

b) Advierte S. Dionisio que el Evangelio respecto a la lengua griega, está escrito con corrección y elegantísimamente, mas la dición griega del Apocalipsis no es muy correcta, y tiene barbarismos y solecismos. Y los modernos añaden que expresiones y frases frecuentemente usadas en el Evangelio, no se encuentran en el Apocalipsis; y expresiones usadas en el Apocalipsis, no se encuentran en el Evangelio. — Contestamos que la elegancia de la dición griega en el Evangelio no se exagera menos que la falta de pureza en el Apocalipsis. Además en el Apocalipsis S. Juan continuamente tiene delante de los ojos los vaticinios del Antiguo T. y alude a ellos; de ahí la frecuencia de los hebraísmos. También se ha de tener presente que uno es el estilo del profeta y otro el del historiador, y las expresiones que cuadran muy bien en la narración histórica, no se prestan igualmente bien para las visiones proféticas.

Finalmente aunque la dición del Apocalipsis no sea tan pura, con todo, tiene gran consonancia con el cuarto Evangelio; y si se mira a lo castizo de la lengua, en todo el Nuevo Testamento ningún libro se asemeja más al Apocalipsis que el Cuarto Evangelio.

c) S. Dionisio pensó que del carácter y de toda la disposición de los dos libros (Evang. y Apocalip.) se arguye que el autor de uno no es el mismo que el del otro. Y los modernos dicen que en el Apocalipsis se halla mayor vehemencia, ingenio más ardiente, más exuberante fuerza de imaginación, que en el Evangelio.

Nosotros tampoco negamos esta diferencia, sino que añadimos que en el Evangelio S. Juan como testigo fiel narra lo que vió hacer y oyó decir por Cristo en la tierra, y que en el Apocalipsis igualmente como fiel testigo describe las sublimes visiones que le fueron presentadas. Y tal vez ¿es la misma índole la que se ve en las narraciones históricas de Isaías y de Jeremías y lo que se descubre en las visiones y vaticinios de los mismos escritores? Y si los modernos han pretendido descubrir en el Apocalipsis alguna ciencia rabínica, que Juan no ha poseído, se ha de notar que con el nombre de *ciencia rabínica*, por los adversarios se quiere principalmente designar la perfecta ciencia de las Escrituras, que el autor del Apocalipsis debía hacer ver; mas ¿quién podrá probar que S. Juan ignoró las Escrituras? ¿No se descubre tal vez la misma ciencia del Antiguo Testamento en el cuarto Evangelio?

d) La última objeción es sólo de los modernos que dicen que el Apocalipsis difiere del Evangelio en las doctrinas. Mas no concuerdan los adversarios entre sí y uno pone delante un punto de doctrina, y otro otro punto. Y para bajar al particular, he aquí algunos puntos que son los principales.

Dícese: El Evangelista contraría el judaísmo; y el autor del Apocalipsis lo favorece. — Sólo podrá decir que el Apocalipsis judaíza el que aplica todas las cosas que se dicen de Jerusalén, de las doce tribus, etc., en sentido propio a la ciudad de Jerusalén y al antiguo pueblo judaico, y no ve que se trata de la Iglesia. Y que la Iglesia no conste de solos Judíos, se ve de V, 8 sqq. y VII, 9 sqq. y XXI, 24, etc.

Añaden que en el Evangelio se enseña la venida de Cristo solamente espiritual, y en el Apocalipsis solamente la visible. — R. Véase en el Evangelio V, 28 sq.; VI, 39 sq.; XI, 24; XII, 48, en la primera Epístola II, 18, 28; IV, 13, 17; y nótese que la venida espiritual de Cristo en el alma de los fieles la enseña también el Apocalipsis, III, 20, etc.

Pretenden sostener que en el Apocalipsis se predica a un Mesías castigador, y en el Evangelio, salvador. — R. Sin duda el Apocalipsis contiene muchas más cosas sobre la suerte futura de los pecadores (y también, sobre la salud de los bienaventurados) y sobre los castigos de los enemigos del Mesías; mas también el Evangelio predica el Mesías futuro como juez y anuncia los castigos para los pecadores (*Joan.* III, 26; V, 22 - 29; cf. todas las disputas del Señor con los Judíos).

Se dice que todo el libro contradice a *Marc.* XIII, 32, como si en el Apocalipsis nos hubiese sido revelado el día y la hora del juicio futuro. — Otras cosas agregan que no merecen el honor de una respuesta.

Luego sin razón se objeta la diversidad de doctrinas; más rectamente de la identidad de doctrinas inferimos que uno solo y el mismo es el autor del cuarto Evangelio y del Apocalipsis. En todos los libros que se atribuyen a S. Juan resplandece la divinidad de Nuestro Señor, más que en los otros; y como en verdad su Evangelio es la historia del Verbo encarnado que moró en esta tierra, así el Apocalipsis con razón es llamado la historia del Verbo encarnado que reina glorioso en los cielos. Solamente por S. Juan el Hijo de Dios es llamado *Verbo* (*Joan.* I, 1 sqq.; 1 *Joan.* I, 1; *Apoc.* I, 2; XIX, 13); solamente S. Juan nos lo presenta como *Agnus* (*Joan.* I, 29, 36; XIX, 36; *Apoc.* V, 6, etc.); que todas las cosas han sido hechas por el Verbo lo enseña S. Juan (I, 3); y que el Verbo es el *principio* de toda criatura de Dios, lo enseña el *Apoc.* (III, 14).

Estas pocas cosas, a las que se podrían añadir muchas otras, ya bastante prueban que los testimonios externos de la autenticidad del libro son confirmados por el carácter y la índole del mismo libro.

### 338. Carácter profético, argumento y orden del Apocalipsis.

El Apocalipsis es contado entre los libros proféticos ya por el testimonio del mismo autor del libro, ya por el de la Iglesia. Por este motivo, todas las descripciones de su *argumento* que niegan el carácter profético del libro, es necesario descartarlas desde luego. Mas aún rechazadas éstas, queda todavía una gran variedad de pareceres sobre el argumento genuino de este libro, pues los símbolos por medio de los cuales es propuesto el argumento, son explicados de diversa manera también por los católicos.

Nuestro libro es llamado por S. Juan la *revelación*, que Jesucristo recibíendola del Padre, manifestó al Apóstol por un ángel, para que la manifestase a sus siervos (I, 1); trata de las cosas futuras «*quae oportet fieri cito* — *que conviene sean hechas luego*» (I, 1; XXII, 6), y por tanto se llama también *profecía* (I, 3; XXII, 7, 19). La Iglesia fundándose sobre el testimonio claro del autor, siempre contó entre los libros proféticos el Apocalipsis, y lo tuvo como único libro profético del Nuevo Testamento, aunque es cierto que en los Evangelios, y en las Epístolas se hallan algunos vaticinios; pero la revelación

de las cosas futuras, constituye en la sola Apocalipsis un íntegro argumento.

Luego erraron los racionalistas, que aunque negaron el carácter profético del Apocalipsis, quisieron definir su argumento. Si a ellos prestamos fe, el autor de este libro hace el papel de un poeta, que adornó con ficciones poéticas cosas en parte presentes y en parte próximamente futuras, que se pueden llegar a conjeturar, o también una cierta vana esperanza propagada en aquel tiempo entre los cristianos. Varios propusieron numerosos sistemas de explicación, los cuales estriban sobre hipótesis e interpretaciones arbitrarias.

Según otros en el Apocalipsis se expone como en un drama dividido en tres partes la victoria que los Cristianos pensaban que la nueva religión reportaría sobre el judaísmo y el politeísmo. Según otros se trata en este libro del Imperio romano que Juan erróneamente esperó acabaría pronto, etc. No es el caso de perder tiempo en la refutación de estas y semejantes ficciones o fábulas.

También los católicos y aquellos acatólicos que admiten como verdaderos los vaticinios, están en desacuerdo sobre la determinación del argumento de este libro. Y esto, no nos extrañará si consideramos que a Juan, como a muchos profetas del A. T., fueron manifestadas las cosas futuras bajo el velo de los símbolos, y que este libro consta casi íntegramente de descripciones de visiones simbólicas. Con todo, algunos símbolos parece que son explicados en el mismo Apocalipsis o en otros libros sagrados <sup>1</sup>, mas nos es desconocida la significación de muchos otros. Daremos, pues, un esbozo de los principales sistemas de explicación propuestos por los católicos, e insinuaremos lo que más probablemente se ha de pensar de ellos.

Para que los varios pareceres sobre el argumento del Apocalipsis se entiendan más fácilmente, conviene adelantar un breve esbozo de toda la obra, que presente los principales símbolos y el orden de los mismos.

TÍTULO (I, 1-3). Insinúa el autor y escritor de las visiones, el argumento general y el fruto.

EXORDIO (I, 4 - III, 22). Consta de ocho epístolas, con las cuales el libro es dirigido a las siete iglesias de Asia.

1. En la primera (I, 4 - 20) destinada a todos, el Apóstol narra que le fué mandado que escribiese estas visiones tenidas en Patmos y las transmitiera a las iglesias.

<sup>1</sup> Lo que signifique: «Ego sum alpha et omega = Yo soy el alfa y el omega» (I, 8) se explica en XXI, 6; XXII, 13, con las palabras que se agregan: «initium et finis = el principio y el fin; primus et novissimus = el primero y el postrero (I, 17)». «Septem candelabra = siete candeleros» (I, 12) y «septem stellae = siete estrellas» (I, 16) se explica que significan las siete iglesias y los siete ángeles de ellas respectivamente en I, 20. «Gladus ex utraque parte acutus = espada aguda de dos filos» (I, 16) se puede explicar con Is. XLIX, 2. «Claves mortis et inferni = las llaves de la muerte y del infierno» (I, 18 cf. IX, 1; XX, 1) según III, 7, designa la suprema autoridad sobre la muerte y el infierno, etc.

2. Las otras siete, dirigidas a las siete s ngulas iglesias (II, 1-III, 22), las alaban o vituperan según el estado de ellas, que se describe, y las amonestan a obedecer a lo que se les dice.

LAS VISIONES QUE SE DEBEN TRANSMITIR A LAS SIETE IGLESIAS (IV, 1-XXII, 5) componen el cuerpo de la obra.

1. Introducción sobre el lugar y el modo con que el Apóstol recibí estas revelaciones (IV, 1-V, 14). Arrebatado al cielo vió el trono de Dios rodeado de 24 ancianos y cuatro animales que alaban a Dios (IV, 1-11); el que estaba sentado sobre el trono ten  el libro, cuyos *siete sellos* el Cordero abrió (V, 1-14); lo que aconteció en la apertura de los sellos, forma el argumento de las visiones.
2. El Cordero abre los *seis primeros sellos* (VI, 1-17); a la apertura de los cuatro primeros sellos por orden salen el caballo blanco para vencer, el bermejo, el negro, el pálido, para afligir la tierra con varios castigos (VI, 1-8). Al abrirse el quinto los mártires piden que sea vengada su sangre; y al abrirse el sexto suceden grandes portentos; espanto de los malos (VI, 9-17).
3. Antes de ser abierto el *séptimo sello* son sealados los siervos de Dios (VII, 1-17) y a su apertura siete  ngeles toman *las siete trompetas*, a cuyo sonido se revelan las cosas que eran cerradas por el séptimo sello (VIII, 1-5).
4. Al sonido de las *cuatro primeras trompetas* es destruida la tercera parte de la tierra, del mar, de los ríos, de las estrellas (VIII, 6-12).
5. Antes del sonido de las otras tres se dice el *triple jay!* a los moradores de la tierra (VIII, 13) y al sonido de la *quinta trompeta* salen langostas, que atormentan a los hombres que no tienen la señal de Dios. *Primer jay!* (IX, 1-12).
6. Al sonido de la *sexta trompeta* cuatro  ngeles destruyen la tercera parte de los hombres, mas los restantes no hacen penitencia (IX, 13-21). Por tanto al Apóstol se le manda comer el libro ofrecidole por el  ngel, para que de nuevo profetice a las gentes (X, 1-11); el templo también debe ser medido excepto el atrio que es entregado a las gentes para ser conculcado, mientras en el mismo tiempo dos testigos de Dios profctizan (XI, 1-6); éstos, muertos por la bestia, luego resucitan; es destruida la décima parte de la ciudad. *Segundo jay!* (XI, 7-14).
7. Al sonido de la *séptima trompeta* los ancianos celebrando la victoria de Dios (XI, 15-19) aparece una mujer que ha de dar a luz un hijo rey, a quien el dragón persiguc; mas arrebatado para Dios, es desechado el dragón, el cual entonces hace guerra contra los piadosos (XII, 1-18). También dos bestias, suben una desde el mar, y la otra desde la tierra y seducen a los hombres; el nombre de la segunda bestia se indica con el número 666 (XIII, 1-18). Entretanto, estando el Cordero sobre el monte S on, tres  ngeles anuncian la cercana caída de Babilonia la grande, y al Hijo del hombre se le manda enviar una hoz sobre la tierra, para vendimi r y echar los racimos en el lago de la ira de Dios (XIV, 1-20).
8. Siete  ngeles reciben *siete copas*; habiendo sido derramadas sobre la tierra, se originan nuevas plagas (XV, 1-XVI, 21).

9. Uno de estos ángeles hace ver al Apóstol la condenación de aquella grande cortesana Babilonia (XVII, 1 - 18), el segundo bajando del cielo anuncia que Babilonia ya había caído (XVIII, 1 - 20), el tercero predica que la ruina será eterna (XIX, 1 - 10).
10. Sigue la última lucha del Verbo de Dios con el dragón. La bestia es vencida y es echada por el ángel en el abismo por mil años, después de los cuales será soltada por breve tiempo (XIX, 11 - XX, 3); resucitan los santos y reinan con Cristo mil años; pasados los cuales, Satanás mueve nueva guerra; pero vencido es echado en el infierno para ser eternamente atormentado; con él son castigados aquellos cuyos nombres no están en el libro de la vida (XX, 4 - 15).
11. Existe un nuevo cielo y una nueva tierra, sobre la cual del cielo desciende la nueva Jerusalén (XXI, 1 - XXII, 5).

EpÍLOGO. En él se dice que todas estas cosas son verdaderas y que se cumplirán pronto (XXII, 6 - 20) y el libro termina deseando a todos los santos (según el texto griego) la gracia de Nuestro Señor Jesu-Cristo (XXII, 21).

Ante todo hay que advertir que, según el parecer más probable, el argumento propio sólo empieza con el capítulo cuarto; y el orden de los eventos será el mismo de los símbolos, de manera que después de aquellos eventos que son significados por los siete sellos, a la apertura del séptimo sello, siguen los eventos anunciados por las trompetas, y al sonido de la séptima trompeta, siguen aquellos otros eventos que son descritos sucesivamente.

Este libro parece que está trabado de tal manera que, aunque se puedan admitir algunas prolepsis, o anticipaciones (XI, 15 sqq.; XVIII, 1 - 3) todas las cosas están colocadas según el orden de tiempo.

La otra opinión que sostiene que por los sellos, las trompetas y las copas se pronuncian los mismos o al menos simultáneos eventos, por la autoridad de los Padres que la siguieron, no se puede rechazar del todo, aunque parece poco probable considerada en sí misma. San Victorino Petav. ya advirtió «non aspiendum esse ordinem dictorum, quoniam saepe Spiritus S., ubi ad novissimi temporis finem percurrit, iterum ad eadem tempora redeat et suppleat ea, quae minus dixerat = No se debe mirar al orden de las cosas dichas, porque a menudo el Espíritu S. cuando corrió hasta el fin del último tiempo, de nuevo vuelve y suple las cosas que dijo muy brevemente (in Apoc. 7, 2).

En el mismo parecer fué más allá S. Agustín, pues pensó que no sólo había repetición de las mismas cosas, sino plena inversión de orden <sup>1</sup>. Esta

<sup>1</sup> S. Agust. De Civit. XX, 17: «En este libro del Apocalipsis se declaran muchos misterios en énfasis profético, para excitar el entendimiento del lector, especialmente porque de tal suerte repite en muchas maneras unas mismas cosas, que parece que dice otras y otras: averiguándose que estas mismas las dice de una y otra y muchas maneras». Y en el mismo libr. c. 14: «Y para demostrar qué clases de muertos han de ser juzgados, esto es, chicos y grandes, recopilando, dice, como retrocediendo a lo que había dejado, o por mejor decir, diferido: Y el mar dió los muertos que habían sido sepultados en sus aguas; la muerte y el infierno dieron también los muertos que en sí tenían. Esto sin duda sucedió primero que los muertos fuesen juzgados, y sin embargo dijo aquello primero».

opinión gustó a muchos; pero si no se usa suma diligencia y cautela, esta opinión se ve que puede abrir un anchísimo campo a arbitrarias explicaciones.

Se controvierte si las epístolas que antepone al libro, pertenezcan o no al argumento mismo del libro.

Casi innumerables son las definiciones del argumento del Apocalipsis, y difícilmente se encuentran dos intérpretes que lo expliquen de la misma precisa manera. Unos intérpretes creen que el profeta describe proféticamente en su libro *toda la historia de la Iglesia*. Otros sostienen que trata principalmente de la *primera edad de la Iglesia*, casi hasta los comienzos del siglo quinto. Los últimos finalmente opinan que el autor trata de los *últimos tiempos de la Iglesia*.

Entre estos varios sistemas, el primero que sostiene que la visión apocalíptica abraza todas las edades, o tiempos de la Iglesia, desde la primera hasta la última, aunque no le falte autoridad externa, con todo, no es abonado por la probabilidad interna.

Algunos sostenedores de este sistema opinaron que en este libro se indicaban sucesivamente los principales acontecimientos, alegres y principalmente tristes, de cada edad de la historia de la Iglesia; otros ven descritas en las siete cartas, sellos, trompetas, etc., las varias edades, etc.; otros los principales acontecimientos, etc.

Este sistema, que tiene algún fundamento en los Padres, no empezó a ser cultivado sino en la edad media. Se apoya sobre una muy incierta hipótesis; pues todos sus adeptos han supuesto que ya vivían en la última edad de la Iglesia, y por tanto se esforzaron por acomodar a las visiones los siglos precedentes distribuidos en cinco o seis edades. Observamos nosotros, ¿quién puede decir en qué época de la Iglesia nos hallamos? Los Tesalonicenses ya en el tiempo apostólico habían pensado que era próxima la venida de Jesucristo; de igual manera pensaron en su tiempo S. León M., S. Gregorio M. y otros!

Con mayor razón se debe rechazar la interpretación de aquellos que quieren deducir con precisión del Apocalipsis el año de la venida de Cristo. «Mas de aquel día, y de aquella hora nadie sabe... Estad sobre aviso, velad, y orad; porque no sabéis cuándo será el tiempo» (*Marc. XIII, 32, 33*).

El segundo sistema (que sostiene que el argumento principal son los *primeros tiempos de la Iglesia* y principalmente su triunfo sobre el judaísmo y el politeísmo, y cree que se abrazan o abarcan sólo ligeramente los últimos tiempos de la Iglesia en los últimos dos capítulos del Apocalipsis), verdaderamente fué desconocido por los Padres; sin embargo el disentimiento continuo de ellos crea grandísimo prejuicio contra la verdad de él.

Este sistema fué seguido por muchos; Bossuet lo adoptó: poco más o menos siguieron a Bossuet, Dupin, Calmet, Lallemand, etc. Según Bossuet, después de los avisos a las iglesias de Asia, empiezan los vaticinios. La *primera sección* de los vaticinios (IV, 1-VIII, 12) predice las desgracias, pér-

didadas infligidas a los Judíos por Trajano y Adriano y explica las razones por que los Judíos se atrajeron aquellos castigos. La *segunda sección*, brevísima (IX, 1 - 12), describe las herejías judaicas nacidas en el 2 y 3 siglo. La *tercera* finalmente (IX, 13 - XX, 15) predice la caída del imperio romano pagano que debía empezar con la irrupción de los Partos y terminar con la expugnación de Roma bajo Alarico a principios del 5 siglo. Los últimos dos capítulos (XXI, 1 - XXII, 21) según Bossuet contienen las promesas. Otros dividen el Apocalipsis en otras secciones, etc. No hay dos autores que vean expresados con los mismos símbolos y visiones los eventos de los cuatro o cinco primeros siglos de la Iglesia.

El tercer sistema también, que sostiene que se predicen los últimos acontecimientos de la Iglesia en tiempo del Anticristo de tal manera que la primera historia de la Iglesia, más que descrita, es apenas vislumbrada, fué propuesto bajo varias formas. Y como es abonado por la autoridad de los Padres y se conforma más con la índole misma del libro, se debe preferir a los anteriores; y lo que algunos modernos oponen a su verdad, es cosa de poca importancia.

Las cosas que los Stos. Irineo, Hipólito, Agustín y otros traen del Apocalipsis, las explican en general del tiempo del Anticristo o de las cosas que sucederán después de haber sido vencido el Anticristo, y los comentarios más antiguos, que nos quedaron, de Andrés y Aretas Ces., de S. Victorino Petav., del Ven. Beda, aunque apliquen algunas cosas a los primeros tiempos, o también las expliquen de una manera más general de las discordias o guerras entre los justos y los pecadores, o de la lucha de la carne y del espíritu en cada hombre, la gran mayoría de aquellas cosas la refieren a los últimos tiempos de la Iglesia.

Este mismo método de explicación en la edad media fué seguido por Alcuino, Ruperto Tuit., etc., y en tiempo más reciente por Fr. Ribera, Cornelio a Lapide, y muchos otros, a los cuales se añadieron los recientísimos Aug. Bisping, Fil. Krementz, etc.

Esta explicación es en cierta manera tradicional, aunque no se le puede llamar tradición en sentido propio, porque este sistema no fué siempre propuesto bajo la misma forma, y cada uno de los símbolos en cada forma es explicado de diversa manera. Mas aquí el disentimiento de los intérpretes es otra razón por la cual creemos que se debe preferir este sistema. Porque si la mayor parte del Apocalipsis (lo que suponen los dos primeros sistemas) tratara de cosas ya verificadas o acontecidas, el consentimiento de los intérpretes no debía absolutamente faltar siquiera en la explicación de los símbolos principales. Mas si por el contrario (como sostiene el tercer sistema) la mayor parte del Apocalipsis trata de las cosas futuras, que sólo pueden ser objeto de conjeturas de parte de los intérpretes, es evidente que no podía haber idéntico consentimiento, a no ser que se diga que los intérpretes fueron iluminados por el mismo espíritu profético que el autor.

Los adversarios de este sistema objetan:

a) S. Juan dice que los vaticinios se deben cumplir *cito* = luego (I, 1-3; XXII, 6, 20); o dice *tempus prope est* = el tiempo está cerca (I, 3; XXII, 10). R. No se debe extremar el sentido de la palabra *cito*. Pues todos los intérpretes católicos sin excepción extienden al menos los dos o tres últimos capítulos de los últimos tiempos de la Iglesia; ahora bien aquel «*cito*» (XXII, 6) abarca

o comprende también aquellos últimos capítulos; luego puede y debe ser explicado en los otros vaticinios en el sentido que en estos últimos capítulos.

b) Dicen: Inútiles serían los vaticinios si tratasen sólo de los últimos tiempos. R. Del fin y de la utilidad del Apocalipsis trataremos en el número siguiente. Nosotros les preguntamos a ellos: «¿Fue tal vez inútil aquel proto evangelio que fue dado a nuestros primeros padres después de su pecado y que sólo después de tantos siglos debía cumplirse y que no pudo ser por ellos plenamente comprendido?»

c) Agregan que los sostenedores de este sistema deberían sostener el milenarismo condenado por la Iglesia. R. En primer lugar: muchos intérpretes que defienden este sistema, repudian duramente cualquier milenarismo, y de consiguiente se presenta esta objeción sin motivo; en segundo lugar negamos que la Iglesia haya condenado toda forma de milenarismo (Cf. S. Agust. *serm.* 259, 2; *Civit. Dei*, XX, 7 et Franzelin de *Div. Trad.* p. 204).

d) Finalmente objetan que los cap. 17 y 18 se deben entender de Roma pagana, y por tanto todo el Apocalipsis trata del judaísmo y del politeísmo vencidos. R. La conclusión se extiende demasiado; porque con razón se pregunta si aquella Roma pagana es o no figura (tipo) o símbolo de la metrópoli en la cual morará el Anticristo, o más bien tipo o símbolo del mismo reino anticristiano. Tal vez ¿podrá uno dudar que el Señor (*Matth.* XXIV) habló de los últimos tiempos, aunque algunas cosas de las que dijo, debían cumplirse de un modo imperfecto y típico en la destrucción de la ciudad santa?

### 339. Fin y utilidad del Apocalipsis.

Dios quiso dar por medio de S. Juan el Apocalipsis próximamente a las iglesias de Asia, que se encontraban en gravísimos peñibros, para exhortarlas y fortalecerlas a conservar la pureza de la fe y a sobrellevar las persecuciones, y a conseguir este fin la íntegra obra óptimamente responde.

Hacia fines del 1 siglo las iglesias de Asia Menor se hallaban en grandes dificultades, que nacían de las varias herejías que se levantaban o que combatidas no habían desaparecido del todo, y de los perseguidores. Dios en su bondad dió a la Iglesia la revelación o Apocalipsis por medio de S. Juan, el solo sobreviviente de los Apóstoles: y no sólo exhortó a los Cristianos a la confianza y paciencia, sino que también levantó sus ánimos con la magnífica descripción del triunfo final. En todas las epístolas con que S. Juan dirige el Apocalipsis a las iglesias de Asia siempre se promete el premio «vincenti = al vencedor» y en cada una de las siete promesas es indicado uno de los frutos, de todos los cuales nos dicen los últimos dos capítulos, gozarán los bienaventurados en la nueva Jerusalén.

Sin embargo Dios destinó a la Iglesia universal de todos los tiempos la revelación o Apocalipsis, para que sirviera de consuelo y exhortación a todos los fieles de todos los tiempos en todas las tribulaciones: y también por medio de ella quiso exponer con más claridad muchos dogmas, para que el Apocalipsis fuera digna conclusión de los Libros Sagrados.



Sin duda todavía hoy es obscuro para nosotros el Apocalipsis; ni la mayor parte de sus símbolos fueron explicados cumplidamente, ni su argumento fué definido con certeza; pero es cosa que se predice el triunfo final de Cristo y de la Iglesia sobre todos sus enemigos internos y externos. En todos los peligros que hubiere, siempre estamos seguros que la Iglesia los vencerá, y vencidos aquellos peligros alcanzará nuevo resplandor y nueva gloria. El Apocalipsis confirma la promesa hecha por el Señor, que las puertas del infierno no prevalecerán contra la Iglesia fundada sobre Pedro, y es como un complemento de esta preclara promesa.

Mas en cierta manera el Apoc. completa también los cuatro Evangelios; los Evangelios en efecto nos presentan al Hijo de Dios que *semetipsum exinanivit formam servi accipiens* y que se humilló *factus obediens usque ad mortem crucis*; y el Apocalipsis nos presenta al mismo Hijo de Dios glorificado, cui est datum nomen, quod est supra omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur, et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris. Luego nos recuerda y explica los vaticinios del A. T. de la venida gloriosa y del reino eterno del Mesías; y el entero libro es como un cántico triunfal y nupcial de Cristo que vencidos todos los enemigos celebra sus bodas con su esposa la Iglesia (XIX, 7, 9; XX, 9, etc.). Además expone más claramente muchos otros dogmas sobre los ángeles, la gloria eterna de los bienaventurados y de las penas de los condenados, de los divinos atributos, etc., etc.

Luego no obstante la obscuridad del argumento, el Apocalipsis es también utilísimo para nosotros y será utilísimo en todos los tiempos, hasta que finalmente, cumplidos todos los vaticinios, también todos los símbolos sean aclarados con luz divina. «Porque todas las cosas, que han sido escritas, para nuestra enseñanza están escritas, para que por la paciencia y consolación de las Escrituras, tengamos esperanza (Rom. XV, 4)». Por otra parte si no la entendemos todavía, su obscuridad también nos exhorta a la humildad, y para que con S. Dionisio M. digamos: (Frag. 3): «Formándome de aquel libro (*el Apocalipsis*) esta opinión de que sobrepuja el alcance de mi sentido, creo que en él está escondida cierta arcana y verdaderamente admirable inteligencia de cada cosa. En efecto, aunque yo no entiendo, pienso sin embargo que las palabras encierran cierto sentido más alto; y no mido ni juzgo con mi mismo juicio las cosas, sino que concediendo la mayor parte a la fe, creo que son más sublimes de lo que puedan ser por mí alcanzadas. Ni condeno lo que no pude entender, sino que por esto mismo lo admiro más, porque no lo puedo comprender»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> «Huiusmodi de illo libro opinionem concipiens quasi sensus mei modum excedat, arcanam quamdam planeque admirabilem singularum rerum intelligentiam latere existimo. Nam etsi ipse non intelligo, suspicor tamen altiore quemdam sensum verbis subesse; eaque non meo ipsius iudicio metior et diiudico, sed plus fidei tribuens sublimiora ea esse censeo, quam ut a me percipiantur. Nec ea condemno, quac intelligere non potui, verum ideo admiror magis, quia capere non possum».



# INDICE CRONOLOGICO

## I. — CRONOLOGIA DE LOS REYES DE JUDA E ISRAEL

SIGLO 8 y 7

(Según P. de Hummelauer)

| REYES DE JUDA                        | REYES DE ISRAEL               | REYES DE ASIRIA   |
|--------------------------------------|-------------------------------|---|
|                                      | Jeroboam II 802-762           |   |
| Ozías (Azarías) 799-747 <sup>1</sup> |                               | Salmanasar III (V.)<br>781-772  |
|                                      | Zacarías 762                  | Assurdanil 771-754  |
|                                      | Sellum 761                    |   |
| (Joatam socio del reino<br>757)      | Manahem 760-750               | Assurnirar 753-745  |
|                                      | Faceia 750-748                | (Phul Caldeo) <sup>2</sup>  |
|                                      | Facee 748-728                 |   |
| Joatam solo rey 747-741              |                               | Teglatfalasar II 745-727  |
| Achaz 741-725                        |                               |   |
| Ezequías 725-696                     | Ósee 728-720                  | Salmanasar IV, (VI, 727-<br>721)  |
|                                      | Destrucción de Samaría<br>720 | Sargón 721-704  |
|                                      |                               | Senaquerib 704-680  |
| Manasés 696-641                      |                               | Esarhaddon 680-667  |
|                                      |                               | Asurbanípal 667-626   |
|                                      |                               | Asuredilel 626-606  |
| Amón 641-639                         |                               |   |
| Jesías 639-608                       |                               |   |
| Joacaz 608                           |                               |   |
| Joakim 608-597                       |                               | Destrucción de la ciudad<br>de Nínive (606)   |
| Jeconías 597                         |                               | (Nabucodonosor, socio del<br>reino de su padre Na-<br>bopalar en Babilonia<br>a. 605; después de la<br>muerte del padre el año<br>604 solo reina hasta el<br>a. 562). |
| Sedecías 597-586                     |                               |   |
| Destrucción del reino de<br>Judá.    |                               |   |

(1) Se supone que Ozías reinó los primeros once años con su padre Amasías y los diez últimos juntamente con su hijo Joatam.

(2) *Phul*, cuyo nombre no se encuentra en las inscripciones asirias, se supone que es el mismo Teglatfalasar II. Efectivamente los dos últimos reyes *Assurdanil* y *Assurnirar* fueron perezosos y remisos; por lo cual ya en tiempo de ellos *Phul Caldeo* empezó a sujetar a sí las provincias del reino de Asiria, hasta que muerto *Assurnirar*, ocupó el mismo trono de Asiria, y como rey de los Asirios tomó el nuevo nombre de Teglatfalasar.

II. — CRONOLOGIA DE LOS PTOLOMEOS Y SELEUCIDAS  
SIGLO 3 y 2

| COSAS DE LOS JUDIOS   | PTOLOMEOS   | SELEUCIDAS   |
|---|---|--|
| Onías I. (Pontif.) c. 321-310   | Ptolomeo I. Lago 323-284  | Seleuco I. Nicator 312-281                             |
| Simón I. Justo (Pontif.) 310-291  |   |  |
| Eleazar (Pontif.) 291-276<br>(Versión alejandrina del Pentateuco c. a. 285)                                   | Ptolomeo II. Filadelfo 286-247                                  | Antiocho I. Soter 281-266                              |
| Manasés (Pontif.) 276-251   |   | Antiocho II. (Theos o el Dios) 262-247                 |
| Onías II (Pontif.) 251-219  | Ptolomeo III. Evérgetes I. 247-222                              | Seleuco II. Calínico 247-227                           |
|   |   | Seleuco III. Cerauno 227-223                           |
| Simón II (Pontif.) 219-199<br>(Orig. del libro de la Sab. en Egipto)  | Ptolomeo IV. Filopator 222-205                                  | Antiocho III. Magno 223-187                            |
| Onías III (Pontif.) 199-175<br>(Origen del Libro del Ecli. en Palestina)                                      | Ptolomeo V. Epifanes 204-180                                    |  |
| Jasón (Pontif.) 175-172   | Ptolomeo VI. Filometor 180-145                                  | Seleuco IV. Filopator<br>( <i>amante de su padre</i> ) |
| Menelao (Pontif.) 172-163   | (Ptolomeo VII. Evérgetes II. Fiscón. 170-164; de nuevo 145-117) | Antiocho IV. Epifanes 176-163                          |
| MATATÍAS y sus descendientes  |   |  |
| Judas Macabeo 166-161   |   | Antiocho V. Eupator 163-162                            |
| Joatán 161-143<br>(El templo judaico en Egipto es edificado por Onías IV)                                     | (Ptolomeo VIII. Filop. II. 145)                                 | Demetrio I. Soter 162-150                              |
| Simón 143-136   | Ptolomeo VII (IX) Fiscon. 145-117                               | Alexander Balas (152)-145                              |
|   |   | Demetrio II. Nicator 146-142 (de nuevo 130-126)        |
| Juan Hircano 135-136<br>(Versión griega del Eclesiástico en Egipto. Origen del Libr. I. y 2. de los Macabeos) | Ptolomeo VIII (X) Lathyr. 117-81                                | Antiocho VI. Trifón. 144-143                           |
| Aristóbulo I (rey) 106  |   | Ant. VII. Sidetes 143-131                              |
|   |   | Demetrio II. Nicator 130-126                           |

III. — BREVE INDICE CRONOLOGICO DE LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES Y DE LA EPOCA APOSTOLICA

|     |   |  |
|-----|---|--|
| 29. | Fundación de la Iglesia (Act. I, 1 - II, 26)<br>Propagación del Evangelio entre los Judíos de Jerusalén (III, 1 - VI, 7).   | <i>Emperadores romanos; procuradores de la Judea, etc.</i><br>Tiberio, 14-37 (en las provincias, 11-37). |
| 33. | Martirio de San Esteban (VI, 8 - VII, 59).<br>Propagación del Evangelio entre los Judíos por la Palestina y la Siria (VIII, 1 - 40).  |  |
| 34. | Conversión de S. Pablo (IX, 1 - 21) y su viaje por la Arabia ( <i>Gal. I, 17</i> ).   |  |
| 37. | Primer viaje de S. Pablo a Jerusalén y vuelta a su patria (IX, 22 - 30).  | Cayo Calígola. 37-41.  |
| 38. | Pedro visitando las iglesias de Judea y Samaría (IX, 31 - 43).  |  |
| 39. | Recibe en la Iglesia los primeros étnicos o gentiles (X, 1 - XI, 18).   |  |
| 40. | Primera iglesia étnico - cristiana en Antioquía (XI, 19 - 21)<br>es aprobada por los Apóstoles, enviado Bernabé (XI, 22 - 24).  | Claudio, 41-54.  |
| 42. | (Fundación de la iglesia romana.)<br>Bernabé, llamado a sí a Pablo, convierte en Antioquía a muchos gentiles (XI, 25. 26).  |  |
| 44. | Ambos llevan a Jerusalén limosnas (XI, 27 - 30. Viaje 2 de Pablo a Jerusalén; su gran visión 2 <i>Cor. XII, 2</i> ).<br>Martirio de S. Santiago el Mayor y liberación de S. Pedro de la cárcel. | Muerte de Herodes Agripa I.<br>(Cuspío Fado, 44-46).   |
| 45. | Pablo y Bernabé vuelven de Jerusalén a Antioquía (XII, 24, 25).   |  |

- Primer viaje apostólico de Pablo y Bernabé a Cipro y a Panfilia, Pisidia, Licaonia, esto es, a la provincia de Galacia* (XIII, 1 - 14, 25). (Tiberio Alej., 46-48).
- Terminado este viaje, en Antioquía se entregan a los trabajos acostumbrados (14, 26 - 27). (Ventidio Cum., 48-52).
- (EVANGELIO DE S. MATEO).
51. Concilio Apostólico (XV, 1 - 24; *Gal. II, 1 - 10*; 3 viaje de Pablo a Jerusalén). (Pedro y Pablo en Antioquía. *Gal. II, 11, sqq.*).
- Segundo viaje apostólico de Pablo por la Cilicia y la provincia de Galacia (XV, 35 - XVI, 5) - en la Macedonia, donde en Filipos, Tesalónica, Berea, fundó iglesias (XVI, 6 - XVII, 12).
52. y en Acaya, donde en Atenas y Corinto predica (XVII, 13 - XVIII, 17). (En Corinto escribe I. II. Tesalon., Galat.) (Félix, 52-61).
53. (Su viaje a Iliria. *Rom. XV, 19*). (EVANGELIO DE SAN MARCOS).
54. En Corinto. Por Efeso llegó a Cesarea (4 viaje a Jerusalén) y vuelve a Antioquía de nuevo (XVIII, 18 - 22). (Nerón, 54-68.)
55. *Tercer viaje apostólico* por Galacia y Frigia llega a Efeso, donde se detiene largo tiempo (XVIII, 23 - XIX, 22).
58. (1 Corint.). Por una sedición obligado a dejar Corinto (XIX, 23 - 40) por Macedonia (2 Corint.) llega a Corinto, donde reside algunos meses (XX, 1 - 3) (ROM.).
59. De Corinto vuelto a Jerusalén es encarcelado (XX, 4 - XXIII, 11).

- |         |   |                                   |
|---------|---|-----------------------------------|
| 61.     | Por dos años es retenido preso por Félix en Cesárea (XXIII, 12; XXIV, 27); por Festo sucesor de Félix es mandado a Roma (XXV, 1 - XXVIII, 10).  | (Festo, 61-63.)                   |
| 62.     | En la primavera llegando a Roma es detenido por dos años en custodia libre (XXVIII, 11 - 31).<br>(EPÍSTOLA DEL APÓSTOL SANTIAGO).   |                                   |
| 63.     | (Martirio del Apóst. Santiago el Menor). Durante el bienio del cautiverio Pablo escribe a los FILIPENSES y hacia el fin del cautiverio a los COLOSENSES, FILEM., EFES., HEBR.<br>(EVANGELIO DE SAN LUCAS; HECHOS DE LOS APÓSTOLES). | (Albino, 63-65.)                  |
| 64.     | Antes del estío va a España. Persecución de Nerón.<br>(EPÍSTOLA I DE PEDRO).  |                                   |
| 65.     | De España por Creta, donde deja a Tito, Pablo vuelve al Asia Menor.<br>(EPÍSTOLA DEL B. JUDA).<br>En Efeso Pablo deja a Timoteo, por ir a Macedonia.<br>(1 TIM.; TIT.).   | (Floro, 65.)                      |
| 66.     |   | (Principio de la guerra           |
| 67.     | Pablo vuelto a Roma es coronado con el martirio con Pedro. Poco tiempo antes de morir, los dos escriben sus últimas epístolas (2ª TIM.; 2 DE PEDRO).  | Judaica).                         |
| 68.     |   | <i>Galba, Otón, Vitelio</i> , 68. |
| 69.     |   | <i>Vespasiano</i> , 69-79.        |
| 70.     | (Destrucción de Jerusalén).   | <i>Tito</i> , 79-81.              |
| 95      | Persecución de Domiciano. - S. Juan en la Isla de Patmos (APOCALIPSIS).   | <i>Domiciano</i> , 81-95.         |
| 96.     | S. Juan vuelto a Efeso de nuevo rige las Iglesias de Asia.<br>(EVANGELIO DE S. JUAN; TRES EPÍSTOLAS DE S. JUAN).  | <i>Nerva</i> , 96-98.             |
| c. 100. | <i>Muerte de S. Juan.</i>   | <i>Trajano</i> , 98-117.          |





# INDICE DEL LIBRO

---

---

## PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA SAGRADA ESCRITURA. CANON.  
TEXTO. REGLAS DE INTERPRETACIÓN. INSPIRACIÓN DE LOS  
SAGRADOS LIBROS.

|   | <i>Página</i> |
|---|---------------|
| CAP. I. . . . .   | 7             |
| 1. Introducción. Hermenéutica. Exégesis. Biblia.<br>Sagrada Escritura. División. Unidad y plan de<br>la Biblia . . . . .              | 7             |
| 2. Historia del Canon de la S. Escritura . . . . .  | 17            |
| CAP. II. De los Libros Apócrifos . . . . .  | 32            |
| CAP. III. Textos originales y autógrafos. Versiones de la<br>Sagrada Escritura . . . . .  | 43            |
| CAP. IV. De la interpretación de las Sagradas Escrituras  | 88            |
| CAP. V. Leyes de Hermenéutica que se deben observar<br>en la investigación del sentido literal de la Sa-<br>grada Escritura . . . . . | 96            |
| CAP. VI. Calendario. Pesas. Monedas y Medidas de los<br>Hebreos . . . . .   | 103           |
| CAP. VII. De la Inspiración divina de la Sagrada Escritura  | 108           |

## SEGUNDA PARTE

INTRODUCCIÓN PARTICULAR A LOS LIBROS DEL ANTIGUO  
TESTAMENTO. LIBROS HISTÓRICOS.

|  | <i>Página</i> |
|--|---------------|
| CAP. I. El Pentateuco Mosaico . . . . .                  | 133           |
| CAP. II. El libro de Josué . . . . .                     | 170           |
| CAP. III. Los Jueces y Ruth . . . . .                    | 173           |
| CAP. IV. Los dos Libros de Samuel (1. y 2. de los Reyes) | 178           |
| CAP. V. Libro III y IV de los Reyes . . . . .            | 181           |
| CAP. VI. Los dos libros de los Paralipómenos . . . . .   | 184           |
| CAP. VII. Los dos libros de Esdras . . . . .             | 187           |
| CAP. VIII. El libro de Tobías . . . . .                  | 190           |
| CAP. IX. El libro de Judit . . . . .                     | 193           |
| CAP. X. El libro de Esther . . . . .                     | 196           |
| CAP. XI. Los dos libros de los Macabeos . . . . .        | 200           |

## TERCERA PARTE

INTRODUCCIÓN PARTICULAR A LOS LIBROS SAPIENCIALES  
Y PROFÉTICOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO.

|   |     |
|---|-----|
| CAP. I. De la poesía sagrada de los Hebreos . . . . . | 209 |
| CAP. II. Del libro de Job . . . . .                   | 214 |
| CAP. III. El Salterio Davídico . . . . .              | 218 |
| CAP. IV. De los tres libros de Salomón . . . . .      | 228 |
| 1. El libro de los Proverbios . . . . .               | 228 |
| 2. El libro del Eclesiastés . . . . .                 | 231 |
| 3. El Cantar de los Cantares . . . . .                | 234 |

|   | <i>Página</i> |
|---|---------------|
| CAP. V. De los libros pseudosalomónicos . . . . .                           | 237           |
| 1. Del Libro de la Sabiduría . . . . .                                      | 237           |
| 2. El Eclesiástico . . . . .  | 243           |
| CAP. VI. De los libros proféticos en general . . . . .                      | 247           |
| CAP. VII. De los Profetas en particular. La profecía de<br>Isaías . . . . . | 254           |
| CAP. VIII. De los libros de Jeremías y de Baruch . . . . .                  | 263           |
| 1. Profecía de Jeremías . . . . .   | 263           |
| 2. Las Lamentaciones . . . . .  | 268           |
| 3. La Profecía de Baruch y la Epístola de Je-<br>remías . . . . .           | 270           |
| CAP. IX. La Profecía de Ezequiel . . . . .                                  | 273           |
| CAP. X. La Profecía de Daniel . . . . .                                     | 277           |
| CAP. XI. De los doce Profetas Menores . . . . .                             | 283           |
| 1. Profecía de Oseas . . . . .  | 283           |
| 2.   "   "   Joel . . . . .   | 285           |
| 3.   "   "   Amós . . . . .   | 288           |
| 4.   "   "   Abdías . . . . .   | 290           |
| 5.   "   "   Jonás . . . . .  | 291           |
| 6.   "   "   Miqueas . . . . .  | 294           |
| 7.   "   "   Nahum . . . . .  | 297           |
| 8.   "   "   Habacuc . . . . .  | 298           |
| 9.   "   "   Sofonías . . . . .   | 299           |
| 10.   "   "   Aggeo . . . . .   | 300           |
| 11.   "   "   Zacarías . . . . .  | 302           |
| 12.   "   "   Malaquías . . . . .   | 306           |

CUARTA PARTE

INTRODUCCIÓN PARTICULAR A LOS LIBROS DEL NUEVO TESTAMENTO.

SECCIÓN PRIMERA — LIBROS HISTÓRICOS.

|   |     |
|---|-----|
| CAP. I. De los Evangelios en general . . . . .  | 309 |
| CAP. II. Del Evangelio de San Mateo . . . . .   | 314 |
| CAP. III. Respuesta de la Comisión Bíblica sobre el autor,<br>el tiempo de la composición y la verdad histórica<br>del Evangelio de San Matco . . . . . | 328 |

|   | <i>Página</i> |
|---|---------------|
| CAP. IV. Del Evangelio de San Marcos . . . . .  | 343           |
| CAP. V. Del Evangelio de San Lucas . . . . .  | 352           |
| CAP. VI. Respuesta de la Comisión Bíblica sobre el autor,<br>tiempo de composición y verdad histórica de los<br>Evangelios según San Marcos y San Lucas . . . . . | 363           |
| CAP. VII. Mutua relación de los Evangelios Sinópticos . . . . .   | 387           |
| CAP. VIII. Del cuarto Evangelio considerado separadamente . . . . .   | 398           |
| CAP. IX. Concordia de los cuatro Evangelios . . . . .   | 410           |
| CAP. X. Los Hechos de los Apóstoles . . . . .   | 417           |
| CAP. XI. Respuesta de la Comisión Bíblica sobre el autor,<br>tiempo de composición y verdad histórica del li-<br>bro de los Hechos de los Apóstoles . . . . .     | 421           |
| SECCIÓN SEGUNDA — LIBROS DIDÁCTICOS DEL NUEVO TESTAMENTO.   |               |
| CAP. I. De las Epístolas de San Pablo en general . . . . .  | 451           |
| CAP. II. De cada Epístola en particular . . . . .   | 460           |
| 1. De las Epístolas escritas antes de la primera<br>prisión del Apóstol . . . . .   | 460           |
| 2. De las Epístolas escritas por San Pablo en su<br>primera prisión . . . . .   | 473           |
| 3. Epístolas Pastorales . . . . .   | 485           |
| CAP. III. De las Epístolas Católicas . . . . .  | 492           |
| SECCIÓN TERCERA — LIBRO PROFÉTICO DEL NUEVO TESTAMENTO.   |               |
| CAP. I. El Apocalipsis del Apóstol San Juan . . . . .   | 506           |

# PALESTINA



MAPA HISTORICO DE LA PALESTINA  
Las XII tribus de Israel  
Escala 1:300000

Escala de 1:1500000  
Ferrovias  
Carreteras  
Hebron yamb es antiguas



# INDICE ANALITICO, ALFABETICO DE LAS COSAS PRINCIPALES

## A

Abdías. Profecía de Abdías:  
  Argumento del Libro de Abdías, 290. <sup>(1)</sup>  
  Vida y época de Abdías, 290.  
Acomodación (sentido acomodaticio) de la Sagrada Escritura, 94.  
Actos Apócrifos, 39.  
Actos de Andrés, 41.  
Actos de Juan, 40.  
Actos de Pablo, 40.  
Actos de Pedro, 39.  
Actos de Tomás, 41.  
Actos de Pilatos, 41.  
Actos Edesenos, 41.  
Doctrina de Addai y los Actos Edesenos, 41.  
Antiguo y Nuevo Testamento:  
  Autógrafos de los Libros del Antiguo y Nuevo Testamento, 46.  
Antiguo Testamento:  
  Libros perdidos, 32.  
  Número y división de los Libros del Ant. Test., 10.  
  Versiones del Antiguo Testamento, 57.  
Aggeo. Profecía de Aggeo:  
  Argumento; división; autenticidad y autoridad de Aggeo, 301.  
  Vida y época de Aggeo, 300.  
Amós. Profecía de Amós:  
  Argumento y división de la profecía de Amós, 288.  
  Estilo, autenticidad y divina autoridad de Amós, 289.  
  Vida y tiempo del profeta Amós, 288.  
Apariencias Históricas (Teorías de las), 169.  
Apocalipsis Apócrifos, 42.  
Apocalipsis:

  Carácter profético, argumento y orden del Apocalipsis, 516.  
  Origen apostólico del Apocalipsis, 506.  
  Fin y utilidad del Apocalipsis, 516.  
Ascensión de Isaías, 36.  
Asunción de Moisés, 36.  
Autenticidad de la Vulgata declarada por el Concilio de Trento, 81.  
Autenticidad mosaica del Pentateuco (Respuesta de la Comisión Pontificia de Re Bíblica), 163.  
Autógrafos de los Libros del Antiguo y Nuevo Testamento, 46.

## B

Baruch:  
  Argumento y autenticidad de la Profecía de Baruch, 270.  
  Canonicidad de la Profecía de Baruch, 272.  
Biblia, 8:  
  Biblias impresas, 80.  
  Lectura de la Sagrada Biblia en lengua vulgar, 87.  
  Traducciones de la Biblia en lengua vulgar, 87.  
  Unidad general del plan de la Biblia, 16.  
  Versiones de la Biblia. Véase Versiones.

## C

Canon:  
  Importancia del estudio del Canon, 17.  
  Significado de la palabra Canon, 17.  
Canon cristiano del Antiguo Testamento: Canon de los Autores del Nuevo Testamento, 22.

<sup>1</sup> Los números indican las páginas del texto.

Canon del Antiguo Testamento según los Santos Padres y los antiguos Autores eclesiásticos, 23.

Canon del Nuevo Testamento:  
 Cómo se formó el Canon del Nuevo Testamento, 26.  
 Cómo se explica la incertidumbre que al principio tuvieron algunas Iglesias respecto a la canonicidad de algunos escritos del Nuevo Testamento, 26.

Historia del Canon del Nuevo Testamento en el siglo II, 27.

Historia del Canon del Nuevo Testamento en el siglo III, 28.

Historia del Canon del Nuevo Testamento en el siglo IV, 28.

Regla que ha seguido la Iglesia para fijar el Canon del Nuevo Testamento, 25.

Historia del Canon del Antiguo y del Nuevo Testamento desde el siglo V hasta el Concilio de Trento, 31.

Errores de los Protestantes relativos al Canon, 31.

Canon de la Iglesia de Abisinia y Armenia, 30.

Canon de la Iglesia de Siria, 30.

Canon de los Concilios de Trento y Vaticano, 24.

Canon de los Concilios de Trento y Vaticano: su extensión, 31.

Canon de los Judíos de Alejandría, o helenistas, 20.

Canon de los Judíos de Palestina; su formación, 18.

Canon del Papa San Gelasio, 23.

Cantar de Cantares:  
 División, 236; Motivos de la interpretación alegórica, 236; Origen y autoridad, 236; Unidad y argumento, 234.

Carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis, 167. Véase Génesis.

Citas implícitas de los Libros Sagrados, 166.

Correcciones de la Vulgata, 80.

Corrección de la Vulgata deseada por el Concilio Tridentino, 83.

Cuestión Sinóptica. Véase Evangelios Sinópticos.

## D

David. Véase Salmos.

Daniel. Profecía de Daniel:  
 Argumento e índole del Libro de Daniel, 278.  
 Autenticidad y autoridad de las partes deuteroacanónicas del Libro de Daniel, 282.  
 División del Libro de Daniel, 278.  
 Libro protocanónico de Daniel: origen y autenticidad, 280.  
 Texto; lengua y versiones del Libro de Daniel, 279.  
 Vida y misión de Daniel, 277.

Deuteronomio: división y contenido, 139.

División del tiempo entre los Hebreos, 103.

Decretal de Gelasio, 24.

Definición de la Sagrada Escritura, 9.

## E

Eclesiastés. Libro del Eclesiastés:  
 Argumento del Libro del Eclesiastés, 231.  
 Dificultades del Libro del Eclesiastés, 233.  
 Divinidad del Libro del Eclesiastés, 234.  
 División del Libro del Eclesiastés, 231.  
 Origen del Libro del Eclesiastés, 233.

Eclesiástico. Libro del Eclesiástico:  
 Argumento del Libro del Eclesiástico, 243.  
 Autoridad divina del Libro del Eclesiástico, 246.  
 División y fin del Libro del Eclesiástico, 243.  
 Escolio, 246.  
 Excelencia y enseñanza del Libro del Eclesiástico, 247.  
 Origen del Libro del Eclesiástico, 244.  
 Texto y versiones del Libro del Eclesiástico, 246.

Enoch. Libro de Enoch, 35.

Epístolas Apócrifas:  
 Epístola a los Laodicenses, 42.  
 Epístolas de Séneca a S. Pablo y de S. Pablo a Séneca, 42.



- Epístola de los Presbíteros de Corinto a S. Pablo y la epístola (apócrifa) del Doctor de las gentes a los Corintios, 42.
- Epístolas Católicas:  
 Nombre y orden de las Epístolas Católicas, 492.  
 Epístola Católica del Apóstol San Judas, 500.  
 Epístolas Católicas (tres) del Apóstol San Juan, 502.  
 Epístolas Católicas (dos) de San Pedro, 496.  
 Epístola Católica de S. Santiago Apóstol, 492.
- Epístolas de S. Pablo:  
 Argumento de las Epístolas de San Pablo y adversarios que se impugnan en ellas, 457.  
 Forma externa de las Epístolas de S. Pablo, 459.  
 Número y orden de las Epístolas de S. Pablo, 455.  
 Vida de S. Pablo, Apóstol de las gentes, 451.  
 Epístolas (dos) a los Corintios, 466.  
 Epístola a los Colosenses, 477.  
 Epístola a los Efesios, 475.  
 Epístola a los Filipenses, 473.  
 Epístola a Filemón, 478.  
 Epístola a los Gálatas, 463.  
 Epístola a los Hebreos, 479.  
 Epístola a los Romanos, 470.  
 Epístolas (dos) a los Tesalonicenses, 460.
- Epístolas Pastorales:  
 Autenticidad de las Epístolas Pastorales, 485.  
 Epístola a Tito, 487.  
 Epístolas (dos) a Timoteo, 489.  
 Respuesta de la Comisión Bíblica sobre las Epístolas Pastorales de S. Pablo. — Autor, integridad y tiempo en que fueron escritas, 491.  
 Respuesta de la Comisión Bíblica sobre la Epístola a los Hebreos, Autor y modo de composición, 485.  
 Respuesta de la Comisión Bíblica sobre la segunda venida de Jesucristo (Parusia), 505.
- Escritura de los Libros hebreos del Antiguo Testamento, 46.
- Escritura. Sagrada Escritura:  
 Sagrada Escritura. Nombres de la Sagrada Escritura, 8.  
 Sagrada Escritura (Definición de la), 9.  
 Inspiración de la Sagrada Escritura, 108.  
 Inspiración (Significación del nombre), 108.  
 Inspiración (Existencia de la), 109.  
 Inspiración de las Sagradas Escrituras: su naturaleza, 120.  
 Inspiración escripturística (Nociones falsas o incompletas de la), 121.  
 Inspiración de la Sagrada Escritura (Verdadera noción de la), 122.  
 Argumentos sacados de la Escritura misma en favor de la Inspiración de los Libros Santos, 109.  
 Argumentos sacados de la tradición en favor de la Inspiración de las Sagradas Escrituras, 112.  
 Decisiones oficiales de la Iglesia sobre la Inspiración de las Sagradas Escrituras, 119.  
 Extensión de la Inspiración de la Sagrada Escritura, 125.  
 Interpretación católica de la Sagrada Escritura: reglas, 99.  
 Interpretación gramático - histórica de la Sagrada Escritura: leyes, 96.  
 Interpretación gramático - histórica de la Sagrada Escritura: reglas, 97.  
 Sentido de la Escritura (Definición del), 88.  
 (Sentido acomodaticio) Acomodación de la Sagrada Escritura, 94.  
 Sentido acomodaticio: su uso, 95.  
 Sentido literal de la Sagrada Escritura, 89.  
 Sentido literal (En la Escritura hay un solo), 90.  
 Sentido típico, 91.  
 Sentido típico en las Escrituras (Existencia del), 92.  
 Sentido típico para probar una verdad (Valor del), 93.
- Esdras. Libros de Esdras:  
 Argumento, división y fin de los Libros de Esdras, 187.  
 Autoridad de los Libros de Esdras, 189.  
 Origen de los Libros de Esdras, 188.

- Libro III de Esdras (apócrifo), 34.  
 Libro IV de Esdras (apócrifo), 34.  
 Estado del pueblo judío al principio de la época de los Macabeos, 201.  
 Esther. Libro de Esther:  
 Autoridad y origen del Libro de Esther, 198.  
 Targum (Segundo) de Esther, 59.  
 Texto, argumento y fin del Libro de Esther, 196.  
 Evangelio:  
 Sentido de la palabra Evangelio, 309.  
 Evangelio de San Juan:  
 Autenticidad del Cuarto Evangelio, 399.  
 Autor y verdad histórica del Cuarto Evangelio (Decret. de la Comis. Bíblica), 415.  
 Cuarto Evangelio comparado con los Sinópticos, 410.  
 Fin y destinación del Cuarto Evangelio, 405.  
 Integridad del Cuarto Evangelio, 403.  
 Orden del Cuarto Evangelio, 407.  
 Tiempo y lugar donde fué escrito el Cuarto Evangelio, 410.  
 Vida de S. Juan Apóstol y Evangelista, 398.  
 Evangelio de San Lucas:  
 Autenticidad e integridad del Tercer Evangelio, 353.  
 Atribución del Magnificat a la Virgen María, 371. Resp. Comis. Bíblic. Cap. VI, part. IV.  
 Destinación y fin del Tercer Evangelio, 355.  
 División del Tercer Evangelio, 360.  
 Fecha de la Composición del Tercer Evangelio, 374. Resp. Comis. Bíbl.  
 Fuentes de S. Lucas, 378. Resp. Com. Bíbl. Cap. VI, part. IV.  
 Integridad del Evangelio de San Lucas, 368. Resp. Com. Bíbl., Cap. VI, part. IV.  
 Lugar y tiempo en que fué escrito el Tercer Evangelio, 362.  
 Orden y autoridad histórica del Tercer Evangelio, 357.  
 San Lucas autor del Tercer Evangelio, 363. Resp. Com. Bíbl. Cap. VI, part. IV.  
 Verdad histórica del Evangelio de S. Lucas, 384. Resp. Com. Bíbl. Cap. VI, part. IV.  
 Vida del Evangelista San Lucas, 352.  
 Evangelio de San Marcos:  
 Autenticidad del Segundo Evangelio, 344.  
 Destinación y fin del Evangelio de S. Marcos, 348.  
 Genuinidad y canonicidad del final de S. Marcos, 367. Resp. Com. Bíbl. Cap. VI, part. IV.  
 Fecha de la composición del Segundo Evangelio, 374. Resp. C. Bíbl.  
 Fuentes de S. Marcos, 378. Resp. Comis. Bíbl. Cap. VI, part. IV.  
 Integridad del Segundo Evangelio, 346.  
 Orden del Segundo Evangelio, 350.  
 Orden cronológico de la composición de los Evangelios, 373. Resp. Com. Bíbl. Cap. VI, part. IV.  
 Tiempo en que fué escrito el Segundo Evangelio, 351.  
 San Marcos autor del Segundo Evangelio, 363. Resp. Com. Bíbl. Cap. VI, part. IV, 363.  
 Verdad histórica del Evangelio de S. Marcos, 384. Resp. Comis. Bíbl. Cap. VI, part. IV.  
 Vida del Evangelista S. Marcos, 343.  
 Evangelio de San Mateo:  
 Asaltos a la integridad del texto de S. Mateo, 341. Resp. Com. Bíbl.  
 Autenticidad del Primer Evangelio, 315.  
 Destinación y fin del Primer Evangelio, 322.  
 División del Evangelio de S. Mateo, 325.  
 El Evangelio de S. Mateo es anterior al año 70 y a la llegada de Pablo a Roma (Resp. Com. Bíbl.), 334.  
 El Evangelio de S. Mateo no deriva de los «logia» (Resp. Com. Bíbl.), -336.  
 El Evangelio de S. Mateo no se diferencia substancialmente del Evangelio palestino, aramaico (Resp. Com. Bíbl.), 337.  
 Integridad del Evangelio de S. Mateo, 320.

Lengua primitiva del Primer Evangelio, 320.  
 Lugar y tiempo en que S. Mateo escribió su Evangelio, 327.  
 Orden del Primer Evangelio, 325.  
 Orden cronológico de la composición de los Evangelios, 373. Resp. Comis. Bibl. Cap. VI, part. IV.  
 San Mateo es el autor del Primer Evangelio (Resp. Comis. Bibl.), 328.  
 San Mateo escribió su Evangelio antes que los otros Evangelistas y lo escribió en la lengua de Palestina (Resp. Comis. Bibl.), 333.  
 Traducción en griego del texto primitivo del Evangelio de S. Mateo, 321.  
 Verdad histórica del Primer Evangelio (Resp. Comis. Bibl.), 339.  
 Vida de San Mateo, 314.  
 Evangelio de la infancia del Salvador (apócrifo), 39.  
 Evangelio según Bartolomé, 39.  
 Evangelio de los Ebionitas, 37.  
 Evangelio según los Egipcios, 37.  
 Evangelio de Felipe, 38.  
 Evangelio según los Hebreos, 36.  
 Evangelio de Matías, 39.  
 Evangelio de Pedro, 37.  
 Evangelio de Tomás, 38.  
 Evangelios:  
     Carácter histórico de los Evangelios, 309.  
     Distribución cronológica de la narración de los Evangelios, 414.  
     Genuinidad de los Evangelios, 310.  
     Orden de los Evangelios, 313.  
     Orden cronológico de la composición de los Evangelios, 373. Resp. Comis. Bibl. Part. IV, cap. VI.  
     Títulos de los Evangelios, 313.  
 Evangelios Apócrifos, 36.  
 Evangelios Sinópticos:  
     Afinidad de los Evangelios Sinópticos y razón de ella, 387.  
     Carácter peculiar de los Evangelios Sinópticos, 313.  
     Decreto de la Comisión Bíblica sobre los Evangelios Sinópticos, 397.  
     Exposición del problema sinóptico, 387.  
     Indicaciones de la Com. Bibl. para la solución de la cuestión sinóptica, 393.

Indicaciones de la Com. Bibl. aplicadas a cada uno de los Evangelios Sinópticos, 394.  
 Sistemas de solución del problema o cuestión sinóptica, 389.  
 Uso de los sistemas expuestos, 391.  
 Exégesis (Cap. I), 7.  
 Exodo: su división y contenido, 137.  
 Ezequiel. Profecía de Ezequiel:  
     Argumento y división del Libro de Ezequiel, 274.  
     Autenticidad y canonicidad de las profecías de Ezequiel, 276.  
     Estilo de Ezequiel, 276.  
     Sentido de los Capítulos XL-XLVIII de Ezequiel, 276.  
     Vida y misión de Ezequiel, 273.

## F

Fuentes de la Hermenéutica (C. I.), 7.  
 Fuentes de S. Lucas, 378.  
 Fuentes de S. Marcos, 378.

## G

Gelasio: su Decretal, 24.  
 Génesis:  
     Carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis, 137.  
     División y contenido del Génesis, 136.

## H

Habacuc. Profecía de Habacuc:  
     Argumento del Libro de Habacuc: su estilo y autoridad, 298.  
     Vida y época de Habacuc, 298.  
 Hechos de los Apóstoles:  
     Autenticidad de los Hechos de los Apóstoles, 417.  
     Fecha de la composición de los Hechos, 432, Resp. Comisión B.  
     Fin de los Hechos y su autoridad histórica, 418.  
     Orden y cronología de los Hechos, 419.  
     Objeciones contra la autoridad histórica de los Hechos, 440.  
     Plena autoridad histórica del Libro de los Hechos, 435. R. C. B.  
     San Lucas Evangelista es el autor de los Hechos, 421. R. C. B.

San Lucas es el verdadero y único autor de los Hechos, 426. R. C. B. Hermenéutica, 7.  
Hexaplas de Orígenes, 65.

## I

Inspiración. Véase Escritura.  
Interpretación. Véase Escritura.  
Introducción (Cap. I), 7.  
Isaías. Profecía de Isaías:  
Argumento del Libro de Isaías, 256.  
Autenticidad de la Profecía de Isaías, 258.  
Autoridad de las Profecías de Isaías, 260.  
División de las Profecías de Isaías, 257.  
Resumen histórico de los Reyes de Israel y de Judá de la época de Isaías, 255.  
Respuestas de la Comisión Bíblica sobre la índole y el autor del Libro de Isaías, 261.  
Vida y tiempos del Profeta Isaías, 254.

## J

Jeremías. Profecía de Jeremías:  
Argumento y orden del Libro de Jeremías, 265.  
Argumento y autoridad de la Epístola de Jeremías, 270.  
Autor y estilo de las Lamentaciones, 269.  
Canonicidad de la Epístola de Jeremías, 272.  
División de las Profecías de Jeremías, 266.  
Doble recensión de los Vaticinios de Jeremías, 265.  
Estilo de Jeremías, 267.  
Lamentaciones: su división, 268.  
Origen y autoridad de la Profecía de Jeremías, 267.  
Vida y tiempos de Jeremías, 263.  
Jerónimo (S.). Juicio de S. Jerónimo como traductor, 76.  
Normas seguidas por S. Jerónimo en su Versión del Texto hebreo, 75.

Vulgata de S. Jerónimo. Véase Vulgata.

Job. Libro de Job:

Argumento del Libro de Job, 214  
Autoridad del Libro de Job, 217  
División del Libro de Job, 214.  
El justo que sufre, 217.  
Fin del Libro de Job, 215.  
Integridad del Libro de Job, 216.  
Origen del Libro de Job, 215.  
Targum de Job, 59.  
Texto y versiones del Libro de Job, 216.

Joel. Profecía de Joel:

Autenticidad y divina autoridad de Joel, 287.  
Estilo y tiempos de Joel, 287.  
Juicio de Dios en el Valle de Josafat, 287.  
Vida de Joel; argumento y división de su profecía, 285.

Jonás. Profecía de Jonás:

Autoridad histórica del Libro de Jonás: su autor, 292.  
Vida de Jonás: argumento de su Libro, 291.

Josué. Libro de Josué:

Argumento, división y fin del Libro de Josué, 170.  
Autenticidad e integridad del Libro de Josué, 172.  
Autor del Libro de Josué, 171.  
Veracidad del Libro de Josué, 173.

Juan (S.). Véase Apocalipsis, Evangelio de S. Juan.

Jubileo. Libro de los Jubileos, 35.

Judas (S.). Véase Epístolas Católicas

Judíos. Canon de los Judíos de Alejandría o helenistas, 20. Canon de los Judíos de Palestina: su formación, 18.

Judit. Libro de Judit: su autoridad divina, 196. Autoridad histórica y origen del Libro de Judit, 194. Textos; argumento y fin del Libro de Judit, 193.

Jueces. Libro de los Jueces: Argumento, fin y división, 173; Autoridad, 176; Cronología (nota), 176; Origen, 174.

## L

- Lamentaciones. Véase Jeremías.  
 Lectura de la Sagrada Biblia. Véase Biblia.  
 Lengua griega y latina (nota), 45.  
 Lengua hebrea, 44.  
 Levítico. Libro del Levítico: división y contenido, 138.  
 Leyes de interpretación. Véase Escritura.  
 Libros Apócrifos en general, 32; del Antiguo Testamento, 33; del N. Testamento, 36.  
 Libros Históricos:  
 Contenido de los Libros Históricos, 133.  
 Forma de los Libros Históricos, 135.  
 Libros Históricos del Antiguo Testamento, 10, 133.  
 Libros Históricos del Nuevo Testamento (Evangelios y Hechos de los Apóstoles). Véase Parte IV. Sección I.  
 Libros Proféticos:  
 Dicción de los Libros Proféticos, 250.  
 Nombres y oficio de los Profetas, 247.  
 Número y distinción de los Profetas, 249.  
 Orden cronológico de los Profetas. (Mayores y Menores), 253.  
 Libros perdidos del Antiguo Testamento, 32.  
 Libros Protocanónicos y Deuterocanónicos, 15.  
 Libros Protocanónicos y Deuterocanónicos del Antiguo y Nuevo Testamento, 15.  
 Libros Sagrados. Véase Escritura; Inspiración.  
 Citas implícitas en los Libros Sagrados, 166.  
 División de los Libros Sagrados en capítulos y versículos, 47.  
 Lengua en que fueron escritos los Libros Sagrados, 43.  
 Libros Sapienciales y Poéticos (3 y Part. III, cap. I), 10 y 209.  
 Logia (dichos) encontrados en Behnesan (29, I, a. nota), 37.  
 Lucas (S.). Véase Evangelio de San Lucas, Hechos de los Apóstoles.

## M

- Macabeos. Libros de los Macabeos: Argumento de los Libros de los Macabeos, 200.  
 Autoridad histórica de los Libros de los Macabeos, 206.  
 División de los Libros de los Macabeos, 203.  
 Estado del pueblo judío al principio de la época de los Macabeos, 201.  
 Fin de los Libros de los Macabeos, 205.  
 Libro III de los Macabeos (apócrifo), 34.  
 Libro IV de los Macabeos (apócrifo), 34.  
 Origen e índole de los dos Libros de los Macabeos, 205.  
 Magnificat: su atribución a la Virgen María, 371.  
 Malaquías. Profecía de Malaquías: División, estilo y autoridad de esta Profecía, 306; Vida y época de Malaquías, 306.  
 Manasés, rey de Judá: su Oración, 33.  
 Manuscritos de los Setenta, (I, c, nota), 63.  
 Marcos (S.). Véase Evangelio de San Marcos.  
 Masora. Masoretas, 51.  
 Miqueas. Profecía de Miqueas: Argumento y división del Libro de Miqueas, 294; Estilo, autenticidad y autoridad de Miqueas, 295; Vida y tiempo del profeta Miqueas, 294; Aclaración del Versículo 2 del cap. V de Miqueas y del Vers. 6 del cap. II de San Mateo, 296.  
 Moisés. Véase Pentateuco.

## N

- Nahum. Profecía de Nahum. Argumento, estilo y autoridad de la Profecía de Nahum, 298; Vida y época del Profeta Nahum, 297.  
 Nehemías, 187 - 190.  
 Nombres de la Sagrada Escritura, S. Nuevo Testamento. Número y división

de los Libros del Nuevo Testamento, 14.  
 Números. Libro de los Números: su división y contenido, 138.

### O

Oración de Manasés, Rev de Judá, 33.  
 Orígenes: sus Hexaplas, 65.  
 Oseas. Profecía de Oseas, 283; Argumento y división de la Profecía de Oseas, 284; Autenticidad y divina autoridad de Oseas, 285, Estilo de Oseas, 285.

### P

Pablo. Véase Epístolas de S. Pablo. Revelación (apocalipsis) de Pablo, 43.  
 Paráfrasis caldeas: Targums, 57. Véase Targum, Targums.  
 Paralipómenos (Los dos Libros de los): Autoridad, 186; Nombre, argumento, división y fin, 184; Origen de los Paralipómenos, 185; Targum de las Crónicas o Paralipómenos, 59.  
 Parusía. Véase Epístolas de S. Pablo.  
 Pedro. Véase Epístolas Católicas de S. Pedro. Predicación de Pedro, 39. Revelación (apocalipsis) de Pedro, 42.  
 Pentateuco (de Moisés):  
 Argumento del Pentateuco, 136.  
 Autenticidad mosaica del Pentateuco (Resp. Com. B.), 163.  
 Autoridad del Pentateuco, 162.  
 Fin e índole del Pentateuco, 139.  
 Nombre y división del Pentateuco, 135.  
 Origen mosaico de la Legislación del Pentateuco y del «código sacerdotal», 156.  
 Origen mosaico del Pentateuco, 141.  
 Principales objeciones contra el origen mosaico del Pentateuco, 150.  
 Targum de Jerusalén relativo al Pentateuco, 58.  
 Tiempo y lugar en que fué escrito el Pentateuco, 140.  
 Unidad del Pentateuco, 153.

Varias sentencias sobre el origen del Pentateuco, 140.  
 Pesos; monedas y medidas de los Hebreos, 104.  
 Plan de la Biblia (Unidad general del), 16.  
 Poesía hebrea. Carácter de la poesía hebrea, 209; Paralelismo en la poesía hebrea, 210; Diferentes especies de Paralelismo, 211; Verso hebraico; estrofas; rima: asonancia, 213.  
 Preceptos que manan de los Decretos de la Iglesia, 102. Véase Interpretación.  
 Profeta. Profetas. Véase Libros Proféticos. Profetas Menores (Libro de los doce), 283.  
 Proverbios. Libro de los Proverbios: División y fin de este Libro, 229. Origen del Libro de los Proverbios, 230; Argumento de este Libro, 228; Targum de los Proverbios, 59; Texto, versiones, autoridad del Libro de los Proverbios, 231.

### R

Reglas de interpretación. Véase Escritura.  
 Revelación (apocalipsis) de Pablo, 43.  
 Revelación (apocalipsis) de Pedro, 42.  
 Reyes. Libros de los Reyes:  
 Argumento, división y fin de los Libros III y IV de los Reyes, 181.  
 Autoridad de los Libros III y IV de los Reyes, 183.  
 Dificultad cronológica de los Libros III y IV de los Reyes, 183.  
 Origen de los Libros III y IV de los Reyes, 182.  
 Ruth. Libro de Ruth: Argumento, fin y autor, 177.

### S

Sabiduría. Libro de la Sabiduría. — Argumento, 237; Autoridad divina del Libro de la Sabiduría, 240; División y fin de este libro, 237; Enseñanzas contenidas en el Li-

bro de la Sabiduría, 243; Fecha del Libro de la Sabiduría, 240; Objeciones al Libro de la Sabiduría, 241; Unidad, integridad y origen del Libro de la Sabiduría, 238.

Sagrada Escritura. Sagradas Escrituras. Véase Escritura. Sentido de la Sagrada Escritura: Véase Escritura.

Salmos:

Anónimos (Salmos) atribuidos a David, 222.

Argumento de los Salmos, 223.

Atribución de los Salmos a David, 221.

Atribuidos (Salmos) a David por la Escritura, 222.

Autores de los Salmos, 220.

Autoridad divina de los Salmos, 224.

Caracteres de nuestra Versión latina de los Salmos, 225.

Correspondencia del texto griego y Vulgata con el texto hebreo, 219.

Decreto de la Comisión Bíblica sobre los autores y el tiempo de la composición de los Salmos, 226.

Estudio de los Salmos, 226.

Mesiánicos (Salmos), 223.

Nombre de los Salmos; división, orden, 218.

Targum de los Salmos, 59.

Títulos de los Salmos, 220.

Tiempo de la colección de los Salmos, 222.

Versiones de los Salmos, 225.

Salomón. Véase Cantar de Cantares, Eclesiastés, Proverbios. Salmos de Salomón, 35.

Samuel. Libros de Samuel. Argumento, división y fin de los Libros de Samuel, 178; Autoridad de estos libros, 180; Origen, 179.

Santiago. Véase Epístolas Católicas. Protoevangelio de Santiago, 38.

Setenta Intérpretes (Versión alejandrina o de los), 61; Texto de los Setenta (Correcciones críticas hechas por Orígenes del), 65.

Setenta (Manuscritos de los), 63.

Sofonías. Profecía de Sofonías. Argumento; división y autoridad del Libro de Sofonías, 300. Vida y época del profeta Sofonías, 299.

## T

Targum. Targums, 57:

Targum de las Crónicas o Paralipómenos, 59.

Targum (Segundo) de Ester, 59.

Targum de Job, de los Salmos y de los Proverbios, 59.

Targum de Jonatán ben Uzziel, 58.

Targum del pseudo Jonatán; y Targum de Jerusalén relativo al Pentateuco, 58.

Targum de los cinco Megilloth, 59.

Targum de Onkelos, 58.

Teoría de las apariencias históricas: su condenación, 169.

Testamento de los doce Patriarcas, 35.

Texto Griego del Nuevo Testamento: generalidades, 51.

Causas de las variantes, 52.

Escritura de los Autógrafos, 51.

Escritura de los códices, 54.

Familias o agrupaciones de códices, 54.

Integridad del Texto griego del Nuevo Testamento, 54.

Lecciones variantes, 52.

Recensiones del Texto griego del Nuevo Testamento, 53.

Texto Hebreo del Antiguo Testamento: su integridad, 48.

Texto original, 43.

Tiempo. División del tiempo entre los Hebreos, 103.

Típico (Sentido): Véase Escritura.

Tipo. No todo lo que se contiene en el Antiguo T. fué tipo, 93.

Tobías. Libro de Tobías. Autoridad y origen del Libro de Tobías, 191.

Texto, argumento y fin del Libro de Tobías, 190.

Trabajos particulares para mejorar la Vulgata, 85.

Traducciones de la Biblia. Véase Biblia.

## V

- Versiones del Antiguo Testamento, 57:
- Paráfrasis Caldeas: Targums, 57.
  - Versiones Siríacas. La Peschito; su origen y su carácter. Otras versiones, 59.
  - Versión samaritana y arábiga, 60.
  - Versión persa, egipcia, armenia y eslava, 60.
- Versiones Griegas del Antiguo Testamento, 61.
- Versión alejandrina o de los Setenta Intérpretes, 61.
  - Versión alejandrina (Lengua de la), 62.
  - Versión alejandrina (Valor intrínseco de la), 62.
  - Versión alejandrina (Autoridad y valor extrínseco de la), 62.
  - Versiones griegas (Otras), 63:
    - Versión de Aquila, 64.
    - Versión de Teodoción, 64.
    - Versión de Símaco, 65.
- Versiones Latinas de la Sagrada Biblia, 67:
- Versiones latinas de la Biblia anteriores a S. Jerónimo, 67.
  - Versión latina de S. Jerónimo, 71.

- Versiones latinas no derivadas de la Vulgata, 71.
- Versiones de la Biblia (Nuevas), 81.
- Vulgata. Versión Vulgata, 72:
  - Autenticidad de la Vulgata declarada por el Concilio Tridentino, 81.
  - Corrección de la Vulgata deseada por el Concilio Tridentino, 83.
  - Correcciones de la Vulgata, 80.
  - Historia de la Versión Vulgata hasta el Concilio de Trento, 77.
  - Normas seguidas por S. Jerónimo en su versión del Texto hebreo, 75.
  - Origen y caracteres de los elementos que forman la Vulgata, 73.
  - Sentido del Decreto Tridentino sobre la autenticidad de la Vulgata, 82.
  - Trabajos particulares para mejorar la Vulgata, 85.

## Z

- Zacarias. Profecía de Zacarías. Argumento y división del Libro de Zacarías, 302; Unidad; autenticidad y autoridad de Zacarías, 304. Vida de Zacarías, 302.



# INDICE CRONOLOGICO

## DESDE ADAN A NOE

(La Sagrada Biblia, D. Félix Torres Amat)

|                 | Nació el año del mundo | Tuvo el hijo de que descendió el Mesías | Vivió después de nacido el hijo patriarca | Fueron todos sus años | Murió el año del mundo |
|-----------------|------------------------|---|---|-----------------------|------------------------|
| ADÁN .....      | 1                      | 130                                     | 800                                       | 930                   | 930                    |
| SET .....       | 130                    | 105                                     | 807                                       | 912                   | 1042                   |
| ENÓS .....      | 235                    | 90                                      | 815                                       | 905                   | 1140                   |
| CAINÁN .....    | 325                    | 70                                      | 840                                       | 910                   | 1235                   |
| MALALEEL .....  | 395                    | 65                                      | 830                                       | 895                   | 1290                   |
| JARED .....     | 460                    | 162                                     | 800                                       | 962                   | 1422                   |
| HENOC .....     | 622                    | 65                                      | 300                                       | 365                   | 987                    |
| MATUSALEM ..... | 687                    | 187                                     | 782                                       | 969                   | 1656                   |
| LAMEC .....     | 874                    | 182                                     | 595                                       | 777                   | 1651                   |
| NOÉ .....       | 1056                   | 500                                     | 450                                       | 950                   | 2006                   |

El diluvio comenzó el año 1656 del mundo, y el 600 de la vida de Noé.

En la siguiente tabla se ven los años que los Patriarcas vivieron juntos, y así la facilidad con que pasó de unos a otros el conocimiento de la creación del mundo y de las verdades de la religión.

|                     | Adán vivió con SET | SET vivió con | ENÓS vivió con | CAINÁN vivió con | MALALEEL vivió con | JARED vivió con | HENOC vivió con | MATUSALEM vivió con | LAMEC vivió con |
|---------------------|--------------------|---------------|----------------|------------------|--------------------|-----------------|-----------------|---------------------|-----------------|
| ADÁN vivió con SET  | 800                |               |                |                  |                    |                 |                 |                     |                 |
| Con ENÓS .....      | 695                | 807           |                |                  |                    |                 |                 |                     |                 |
| Con CAINÁN .....    | 605                | 717           | 815            |                  |                    |                 |                 |                     |                 |
| Con MALALEEL .....  | 535                | 647           | 745            | 840              |                    |                 |                 |                     |                 |
| Con JARED .....     | 470                | 582           | 680            | 775              | 830                |                 |                 |                     |                 |
| Con HENOC .....     | 308                | 365           | 365            | 365              | 365                | 365             |                 |                     |                 |
| Con MATUSALEM ..... | 243                | 355           | 453            | 548              | 603                | 735             | 300             |                     |                 |
| Con LAMEC .....     | 56                 | 168           | 266            | 361              | 416                | 548             | 113             | 777                 |                 |
| Con NOÉ .....       |                    |               | 84             | 179              | 234                | 366             |                 | 600                 | 595             |

*Tabla cronológica para la segunda época del mundo que comienza al fin del diluvio cuando salió Noé del arca, y acaba en la vocación de Abraham, esto es, desde el año 1656 del mundo hasta el 2083.*

|               | Nació el año del mundo | Tuvo el hijo progenitor de Cristo el año de su vida | Vivió después de nacido el hijo patriarca | Fueron todos sus años | Murió el año del mundo |
|---------------|------------------------|---|---|-----------------------|------------------------|
| SEM .....     | 1558                   | 100   | 1500                                      | 600                   | 2158                   |
| ARFAXAD ..... | 1658                   | 35  | 303                                       | 338                   | 1996                   |
| SALÉ .....    | 1693                   | 30  | 403                                       | 433                   | 2126                   |
| HEBER .....   | 1723                   | 34  | 430                                       | 464                   | 2187                   |
| FALEG .....   | 1757                   | 30  | 209                                       | 239                   | 1996                   |
| REU .....     | 1887                   | 32  | 207                                       | 239                   | 2026                   |
| SARUG .....   | 1819                   | 30  | 200                                       | 230                   | 2049                   |
| NACOR .....   | 1849                   | 29  | 119                                       | 148                   | 1997                   |
| TARÉ .....    | 1878                   | 130   | 75  | 205                   | 2083                   |
| ABRAHAM ..... | 2008                   |   |   |                       |                        |

Pasó Abraham a la tierra de Canaán a la edad de 75 años, el año del mundo 2083.

Obsérvese en los cuatro primeros patriarcas de esta tabla, que la vida de los hombres después del diluvio era ya una mitad más corta, y mucho más después, como se ve en los seis siguientes. En la otra tabla se ve los años que vivieron juntos.

|                   | Noé vivió con SEM | SEM vivió con | ARFAXAD vivió con | SALÉ vivió con | HEBER vivió con | FALEG vivió con | REU vivió con | SARUG vivió con | NACOR vivió con | TARÉ vivió con |
|-------------------|-------------------|---------------|-------------------|----------------|-----------------|-----------------|---------------|-----------------|-----------------|----------------|
| NOÉ VIVIÓ CON SEM | 448               |               |                   |                |                 |                 |               |                 |                 |                |
| CON ARFAXAD.....  | 338               | 338           |                   |                |                 |                 |               |                 |                 |                |
| CON SALÉ.....     | 313               | 433           | 303               |                |                 |                 |               |                 |                 |                |
| CON HEBER.....    | 283               | 435           | 273               | 403            |                 |                 |               |                 |                 |                |
| CON FALEG.....    | 239               | 239           | 239               | 399            | 239             |                 |               |                 |                 |                |
| CON REU.....      | 219               | 239           | 209               | 239            | 239             | 209             |               |                 |                 |                |
| CON SARUG.....    | 187               | 230           | 177               | 239            | 230             | 177             | 207           |                 |                 |                |
| CON NACOR.....    | 148               | 148           | 147               | 148            | 148             | 147             | 148           | 148             |                 |                |
| CON TARÉ.....     | 128               | 205           | 118               | 205            | 205             | 118             | 148           | 171             | 119             |                |
| CON ABRAHAM.....  |                   | 150           |                   | 118            | 179             |                 | 18            | 41              |                 | 75             |

# BIBLIOGRAFIA

---

## Principales Autores y Obras usados y consultados

BACUEZ (MM.) Y VIGOUROUX:  
*Manual Bíblico* (a. 1891).

*Biblia (Sacra) Variarum Translationum* (Venetiis, a. 1747).

*Civiltá Cattolica*:  
Serie varie.

CORNELY (RUDOLPH.), S. J.:  
*Historicae et Criticae Introductionis in Utriusque Testamenti Libros Sacros Compendium* (Edit. quinta).

ESPASA (JOSÉ) E HIJO:  
*Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*.

FILLION (L. CL.):  
*La Sainte Bible (texte latin et traduction française). Commente, etc*

HOPFL (HILDEB.), O. S. B.:  
*Introductionis in Sacros Utriusque Testamenti Libros Compendium* (a. 1922).

JANSSENS (J. H.):  
*Hermenéutica Sacra*.

LAMY (T. JOSEPH):  
*Introductionis in Sacram Scripturam*.

LESÉTRE (H.):  
*L'Évangile expliqué, défendu, médité, etc.*

*Lessico Ecclesiastico Illustrato* (Casa Editrice Vallardi - Milano)

MECHINEAU (L.), S. J.:  
*Gli autori e il tempo della composizione dei Salmi*;  
*L'Historicité des trois premiers chapîtres de la Genèse*.

MURILLO (L.), S. J.:

*Crítica y Exégesis:  
El Génesis.*

NOGARA (GIUSEPPE):

*Nozioni Bibliche* (a. 1921).

PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO:

*La Sacra Bibbia tradotta dai Testi originali, ecc. Il Pentateuco tradotto dall'Ebraico con note.*

PEPE (LAZ.):

*Lectiones Introductionis generalis, etc.*

PERUJO Y ANGULO:

*Diccionario de Ciencias Eclesiásticas.*

RUFFINI (ERN.):

*Introductio in S. Scripturam, Praelectiones, etc.* (a. 1925).

VIGOUROUX Y BACUEZ:

*Manuale Biblico* (Edic. ital. 1901).

VIGOUROUX (F.):

*Dictionnaire de la Bible.*

TANQUERAY (AD.):

*Synopsis Theologiae Dogmaticae.*

---

*Este libro de "Sagrada Her-  
menéutica", se terminó de  
imprimir en las Escuelas  
Gráficas del Colegio Pío IX.  
Adolfo Berro 4050, Buenos  
Aires, el 21 de agos-  
to de 1943.*

Princeton Theological Seminary Libraries



1 1012 01315 6130

3487CH

PF1

412

Group

04-15-08 32180

MS









